دكتور/ محمد صالح محمد السيد

أبو جعفر الإسكافى

وآراؤه الكلامية والفلسفية

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

أبو جعفر الإسكافي وآراؤه
الكلامية والفلسفية

دكتور
محمد صالح محمد السيد

أبو جعفر الإسكافى
وآراؤه الكلامية والفلسفية

الناشر
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)
عبده غريب

الكتـــــاب : أبو جعفر الإسكافي وآراؤه
الكلامية والفلسفية
المؤلـــــف : دكتور محمد صالح محمد السيد
تاريخ النشر : ١٩٩٨م

الناشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
شركة مساهمة مصرية
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج أمون
الدور الأول - شقة ٩
ت : ٢٤٧٤٠٣٨ ، ٢٤٠١٧٤٣
فاكس : ٢٤٠١٧٤٤
التـــوزيـــع : ١٠ شارع كامل صدقي للفجالة (القاهرة)
ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)
المركز الرئيسي : مدينة العاشر من رمضان
المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧ ص.ب : ١٢٢ (الفجالة)
رقم الإيـــداع : ٩٨/١٣٨٣٤
الترقيم الدولي : I S B N
977 - 303 - 052 - 0

المحتويات

مقدمة

أود أن أشير في هذه المقدمة إلى إحدى القضايا المهمة في تاريخ الفكر الكلامي وهي ضرورة إعادة صياغه بعض مسائلة، والتي تتسم بالغموض أحياناً، والمغالطات أحيانًا أخرى، ذلك لأن الخصومات الكلامية والفقهية والسياسية قد لعبت دوراً هاماً في معالجة تلك المسائل وصياغتها على نحو ما هي عليه الآن.

ومن أهم هذه المسائل، مسألة البدايات الأولى للفكر الكلامي، فمازلنا برغم كثرة الدراسات التي بين أيدينا، لا نستطيع أن نقطع برأى نهائي في كيفية ظهور الفرق الكلامية، وبواكيرها الأولى فما زالت نشأة المذهب الأشعري ـ مثلاً ـ والظروف التي دفعت بمؤسسه إلى الإنقلاب على المعتزلة محل بحث ومازلنا بحاجة إلى بذل مزيد من الجهد للكشف عن الأسباب الحقيقية لنشأة هذه المدرسة والتي تعد من أكبر مدارس علم الكلام[1] وكذلك نشأة الشيعة وبداياتها الأولى،

---

(١) هل يمكن القول بأن إنقلاب الأشعري راجع إلى رؤيه رآها في منامه تراءى له فيها الرسول (ﷺ) يطالبه بترك ما هو عليه من آراء المعتزلة والرجوع إلى السنة الصحيحة وكأن المعتزلة خارجه عن السنة الصحيحة !! أو إلى مناظرات دارت بينه وبين أستاذه، أو إلى العصر الذي ظهرت فيه الأشعرية والذي كانت تسوده حاجة ملحه إلى الحلول الوسطى والآراء المعتدلة، وليس أدل على ذلك من ظهور مؤسسين لثلاثة مدارس متعاصرة اتفقت في المنهج الذي توسط ببين النقل والعقل وتقاربت في آرائها الكلامية وهم الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) في العراق، وأبو جعفر الطحاوى (ت ٣٣١ هـ) في مصر، وأبو منصور الماتريدى (٣٣٢هـ) في سمر قند وما وراء النهر انظر في ذلك كله: ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى أبي الحسن=

والتى تراوحت فى تاريخ الشيعة العقدى إلى نصف قرن، من تاريخ وفاة النبى ﷺ إلى استشهاد الحسين (رضي الله عنه) أى من عام ١١هـ إلى عام ٦١ هـ (١).

=الأشعرى، دمشق ، ١٣٤٧هـ ص ٣٨ وما بعدها. ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء أهل الزمان، ١٢٩٩هـ ج٢، ص ٤٤٦ وغير ذلك من المصادر.

(١) انظر محمد الحسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، بيروت ١٣٨٢م - ١٤٠٣هـ الطبعة الرابعة. ص ٤٤، يرى أن التشيع ظهر جنبًا إلى جنب مع الاسلام، انظر: محمد الحسين المظفرى: الشيعة والامامة، النجف ١٩٥١، ص ٥ ، ٦ وفيه يرى المظفرى أن الشيعة ظهرت بعد وفاة الرسول (ﷺ) وانظر أحمد أمين: ضحى الاسلام، القاهرة ١٩٦٢م ج٣ ص ٢٠٩ وفيه يرى أحمد أمين أن الشيعة لم تظهر إلا فى أواخر عهد عثمان (رضي الله عنه) وهناك من يرى أن الشيعة لم تظهر إلا بعد مقتل الحسين انظر المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ١٢٤٦هـ ، ج٢، ص ١١ ويجتهد مؤخر أهل السنة فى رد التشييع إلى عبد الله بن سبأ، محاولين بذلك أن يجدوا أصولاً يهودية للتشيع،!! (انظر: الاسفراييني التبصير فى الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ١٢٣ ــ ١٢٤، والبغدادى: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت ، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م ، ص ١٥ ، ص ١٦) وهذ المحاولة يمكن أن يوجه إليها نقد كبير فعبد الله بن سبأ نفسه شخصية مشكوك فى وجودها أصلا، وإذا كانت موجوده فما نسب إليها من عقائد غالية ثبت أنها لم تظهر فى هذا العصر المبكر، إنما ظهرت فى عصر متأخر!! (انظر تفصيلاً: الدكتور على سامى النشار: نشأة التشيع وتطوره ص ١٠ وما بعدها، بل هناك من يرى أن عبد الله بن سبأ ما هو إلا عمار بن ياسر، انظر المصدر نفسه ص ٢٢ وما بعدها وأيضا الدكتور كامل الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ص ٤١ ، ص ٤٥).

والمعتزلة أيضا من جملة المدارس الكلامية التى يكتنف الغموض بداياتها الأولى، ومازال الأوائل منها والمتقدمون بحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة، وبخاصة إننا لم يصلنا شئ من مؤلفاتهم اللهم إلا كتاب "الانتصار والرد على ابن الراوندى" لأبى الحسين الخياط، غير أنه قد وصلنا بعض كتب المتأخرين كالقاضى عبد الجبار، والملاحمى، والنيسابورى، وابن متويه والتى ساعدت على إستجلاء آراء المعتزلة، وبخاصة فى المسائل الخلافيه بينهم وبين أهل السنة حتى بات من الممكن التقريب بين وجهتى نظر كليهما حول بعض هذه المسائل، هذا فضلا عن الرد على كثير من الآراء المتطرفة التي نسبت إلى المعتزلة، وصورتهم وكأنهم خرجوا عن الربقة الإسلامية!!.

غير أن هذه المؤلفات المتأخرة لم تورد الكثير من المعلومات عن أوائل ومتقدمى المعتزلة مما يجعلنا فى حاجة - حتى الآن - إلى الرجوع لكتب مؤرخى أهل السنة وهم من خصومهم، حتى يكون بإمكاننا إعطاء صورة كاملة لآرائهم، وهذا ما يجعل الباحث بحاجة إلى مزيد من التقصى والمقارنة والتحليل والنقد للنصوص الواردة فى هذه المصادر، وإن كنا لا نعدم أن نجد من بين مؤرخى أهل السنة من تميز بالموضوعية والحيدة فى نقله لمذاهب المعتزلة.

وقد أقبلت على البحث فى هذا المجال، فوجهت عنايتى أول الأمر إلى عمرو بن عبيد من أوائل المعتزلة، وقد نشرت بحثى عنه بعنوان "عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية" وها أنذا أقدم اليوم دراستى

الثانية عن "أبى جعفر الإسكافى" أحد متقدمى المعتزلة وأحد كبار شيوخ معتزلة بغداد وله دوره البارز فى إثراء الفكر الاعتزالى.

ولعل إهتمامى بمثل هذه الدراسات يأتى من إيمانى بأن المنهج الاعتزالى بما إشتمل عليه من قيم العقل والحرية، يمكن أن يكون منهجًا مفيدًا، فى حياتنا المعاصرة، وإيمانًا منى - أيضًا - بأن هناك تعتيمًا متعمدًا قد فرض على آراء هذه المدرسة المستنيرة أدى إلى نسبة الكثير من الآراء المتطرفة إليها، كما يبدو أن هناك خطة منظمة وضعت للوصول إلى تحقيق هذا الغرض، وأعتقد أن هذه الخطة وضعت ونفدت من قِبَلْ الباطنية، وهى ترمى إلى هدم الإسلام بتوسيع شقة الخلاف بين المدارس الكلامية من جانب، وتشويه آراء المعتزلة من جانب آخر، ولماذا المعتزلة بالذات. لأنهم هم الذين وقفوا ضد خطط الباطنية بالمرصاد، دفاعًا عن الاسلام، ومقاومتهم للباطنية أمر معلوم فى تاريخ علم الكلام، ولقد وضع "ابن الراوندى" وهو أحد كبار الباطنية كتابه المعروف بـ 'فضيحة المعتزلة" الذى أورد فيه الكثير من المفتريات على المعتزلة والتى أحكم إنتقاءها بشكل يسهل الانخداع بها فتثير البلبلة، وتوسع شقة الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة، وتجعل نظرة أهل السنة للمعتزلة نظرة يملؤها الشك والإتهام، من هنا ينشغل المعتزلة بالدفاع عن عقيدتهم، بدلا من التصدى لخطط الباطنية والزنادقة.

أود أن أنتهى إلى القول بأن تاريخ المعتزلة الفكرى - بالذات - يحتاج إلى مزيد من الدراسات، لإزالة ما يكتنفه - فى بعض أجزائه - من الغموض، وبخاصة فيما يتعلق بالأوائل منهم والمتقدمين،

وأخترت لهذه الدراسة شخصية أبي جعفر الإسكافى، وهى شخصية شبه مجهولة، غير أنها لعبت دورًا بارزًا فى تاريخ المعتزلة البغداديين، وأثرت إنتاج المعتزلة الفكرى بكثير من المصنفات المتنوعة فى : الحديث والفقه والكلام والفلسفة والطبيعة والسياسة.

وقد جاء بحثى هذا فى ثلاثة فصول جاءت على النحو التالى:

الفصل الأول : حياته ومصنفاته :

تناولت فى هذا الفصل: تحقيق إسمه، ونشأته، والبيئة التى نشأ فيها، وتلمذته على شيخ الإعتزال فى عصره، وهو جعفر بن حرب وأشرت إلى مكانته بين علماء عصره ومعاصريه سواء أكانوا من المعتزلة أو من غيرهم من الفرق الأخرى، ثم حاولت إعداد ثبتا بمؤلفاته مصنفًا إياها، طبقا لما جمعناه من معلومات حولها، موضحًا ما وصل إلينا منها [1].

وهذه المسائل التى عرضت لها فى هذا الفصل كان المقصود منها التعريف بهذه الشخصية، والتى كان يكتنفها الغموض، لقلة المعلومات التى أمدتنا بها المصادر المباشرة فى تاريخ الفرق الإسلامية وعلم الكلام، وقد إستطعنا بالتنقيب فى ثنايا كتب التراجم، والأدب، والتاريخ، أن نضيف إلى ما ورد فى مصادر علم الكلام وفرقه، ما مكننا من التعرف على هذه الشخصية، والتى كانت بالفعل شبه مجهولة.

---

(١) يسعدنى أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير للأستاذ الدكتور: محمد كمال إمام الذى أمدنى بنسخة من كتاب "المعيار والموازنة" للإسكافى، نشر محمد باقر المحمودى.

الفصل الثاني: التيارات الفكرية والدينية والسياسية في عصره :

عرضت في هذا الفصل لأهم هذه التيارات المتباينة، والتي نشأ بعضها من إمتزاج الثقافات المختلفة، تلك الثقافات التي وفدت إلى العالم الاسلامي عبر حركة الترجمة، وكان لنموها وإزدهارها أثر بالغ على نمو الفكر الإسلامي وتطوره.

كما عرضت للتيار الشعوبي، والذي كان يمثل ذلك الصراع الذي نشب بين القومية العربية والقوميات الأخرى التي دخلت الاسلام، وبخاصة القومية الفارسية، ولاشك أن لتطور هذا التيار ونموه أثره البالغ في تاريخ الفكر الإسلامي بعامة، فلقد ارتبط هذا التيار الشعوبي بظهور التيار الباطني الذي إستفحل خطره، وتمثل في ذيوع موجه من الزندقة إنتشرت في الأوساط الأدبية والعلمية والفلسفية، وكانت ترمي إلى إقتلاع الاسلام من جذوره وأوضحنا إمتدادها إلى مجال المتكلمين، لتزكي خلافاتهم، وتعمل على تعميقها، فراحوا يتنابذون بالكفر، فشغلهم هذا عن هدفهم الأساسي، وهو الدفاع عن الإسلام، إلى الدفاع عن أنفسهم، ضد ما لحقهم من مخالفيهم من أوصاف التطرف والخروج عن الاسلام.

كما عرضت لأهم التيارات السياسية في عصره، حيث شهد عصره صراعًا بين الفرق السياسية، كالشيعة بفرقها من : الإمامية والروافض، والزيدية، وكذلك فرق أخرى: كالبكرية، والعثمانية، والعباسية، والنابتة من أهل الحديث.

لقد كان للإسكافي مواقف من تيارات عصره الفكرية والدينية والسياسية، فلقد كان الإسكافي من طراز ذلك المفكر الذي ارتبط بعصره، وجاء نشاطه الفكري شاهدا على ذلك فكتب دفاعا عن العقيدة من وجهة نظر عقلية، ليدعم فلسفة التوحيد والعدل التي أقامها أسلافه الأوائل لمواجهة تصورات المشبهة والمجسمة ... وغيرها من الفرق الكلامية المغالية والمنحرفة عن الفهم الصحيح للعقيدة، كما كتب دفاعًا عن العقيدة ليدحض دعاوى الزندقة، ويصد هجمات الأديان المخالفة للإسلام، وأسهم في معالجة مشكلات عصره، وعلى راسها مشكلة الإمامة، فأعلن موقفه السياسي الذي يقوم على جواز إمامة المفضول، وهو مبدأ زيدي في الأصل تبناه معتزلة بغداد، وقام بتفصيله الإسكافي، مدحضا المفهوم الشيعي في القول بالنص والتعيين، فضلاً عن الرفض لسائر الخلفاء الراشدين المتقدمين على عليّ بن أبي طالب، فكتب كتاب "نقض العثمانية" لينقض كتاب "العثمانية" للجاحظ والذي جحد فيه الجاحظ فضائل الإمام عليّ بن أبي طالب، وكذا كتاب "المعيار والموازنة" وهو كتاب في فضائل عليّ، معلنا بذلك أن عليا (عليه السلام" أفضل المؤمنين جميعا بعد النبي عليه الصلاة والسلام، غير أنه مع ذلك يتولى الخلفاء قبله.

الفصل الثالث : آراؤه الكلامية والفلسفية :

وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة جوانب :

الأول: الجانب الإلهي: تناولت فيه القول في التوحيد والعدل ـ كما عرضهما ـ الإسكافي وأشرت إلى معالجته لمشكلة الذات وعلاقتها بالصفات، كما تعرضت أيضا لمعالجته لمشلكة خلق القرآن وأشرت

أيضا إلى آرائه فى إعجاز القرآن الكريم، وفى الحقيقة ان الإسكافى لم يخرج عن الخط العام للمعتزلة ولكن كان من متكلمى المعتزلة الذين دققوا الكلام فى هذه المشكلات وعالجوها معالجات إعتمدت على العقل إعتمادًا كبيرًا بجانب النقل، وقد أسعفته ثقافته الفلسفية فى هذا الجانب.

كما اشرت أيضا إلى قضايا العدل الإلهى، وبخاصة رأيه فى مشكلة قدرة الله تعالى على الظلم وكيف عالج هذه المشكلة بناء على مفهومه للعدل، ذلك المفهوم الذى يقتضى ـ عقلا ـ بأن يكون التكليف الشرعى فى مقدور العباد، بمعنى أن يقدر الله تعالى عباده عليه ومن أهم إمكانيات التكليف أن يهب الله المكلف عقلاً يمكنه من فهم التكليف، كما يقضى مفهومه للعدل أن توصف أفعال الله تعالى بأنها حسنه فهو لا يفعل القبيح ولا يختاره، وهو بهذا يتنزه عن فعل الظلم، كما أشرت أيضًا إلى أن مفهوم العدالة الالهية يقتضى من وجة نظره أن يكون الله تعالى معنيا بالانسان فيهبه من : اللطف والعوض والصلاح، ما يمكنه من أداء التكاليف الشرعية، حتى يكون الجزاء عادلاً.

والجانب الثانى : جانب العالم :

أوضحت مفهوم العالم عنده، وأوضحت أن دراسته للعالم وأجزائه من الجواهر الفرده والأجسام، والأعراض ... كانت كلها لغاية دينية، وهى غاية عامة نجدها عند متكلمى المعتزلة بوجه عام وهى إثباتهم لحدوث العالم تمهيدا لإثبات محدثه فكانت هذه الدراسات الطبيعية من أهم الأسس التى اقام عليها الإسكافى والمعتزلة عامة أدلتهم على وجوده تعالى ..

والجانب الثالث : الجانب الإنسانى :

أشرت إلى أن الإسكافى كان من القائلين بالحسن والقبيح العقليين.

وهذه النظرية تعد الأساس الذى بنى عليه المعتزلة فلسفتهم الأخلاقية، فعليها تأسس قولهم بالمصدر العقلى للأخلاق، وعليها أيضًا تأسس قولهم بالقيمةالأخلاقية الثابتة، وبالمسئولية الأخلاقية، وبموجب هذه النظرية إكتسبت أصولهم الكلامية طابعًا أخلاقيًا.

وركزت على الجانب السياسى الذى لم يلق عليه الضوء بعد، ولقد بنى الإسكافى قوله فيه على أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والذى يعد فى جوهره أصلاً سياسيًا غايته إقامة الحرية السياسية، والتى تكفل لمجموع الأمة حرية إختيار حاكمها، ذلك الحاكم الذى بدونه لا تستقيم أمور المجتمع الإسلامى ففصلت القول فى وجوب الإمامة عند الإسكافى عقلاً وشرعًا ثم بحثت فى كيفية إقامتها عنده، ثم عرضت للشروط اللازمة لصحة عقد الإمامة ثم فصلت القول فى نزعة الإسكافى الشيعية، والتى عرف بها معتزلة بغداد عامة، وهل كان فعلاً متفقا مع الفكر الشيعى السياسى؟ أم أن هناك فوارق دقيقة تفصل بين وجهة نظره ووجهة نظر الشيعة على أن قضية إتصال المعتزلة بالشيعة ما زالت من القضايا الغامضة، حاولنا أن نخوض فيها وأن نكشف عن جوانبها المختلفة بقدر ما سمحت لنا المصادر التى بين أيدينا.

هذه هي فصول البحث الثلاثة، قصدت من خلالها أن أكشف عن آراء شخصية هامة من شخصيات الفكر الاعتزالى فى مدرسة

بغداد، لم يلق الضوء عليها بعد، وأرجو أن أكون قد وفقت ـ إلى حد ما ـ فيما أقدمت عليه، وأن يكون بحثى قد وفق فى أن يضع هذه الشخصية ومذهبها فى موضعهما اللائق بهما فى تاريخ الحياة العقلية فى الاسلام.

والله الموفق . وإليه يرجع الأمر كله

المنيا فى ٢١ ذو القعدة ١٤١٤هـ

٢ مايو ١٩٩٤ م

محمد صالح محمد السيد

الفصل الأول

حياته ـ مصنفاته

(١) اسمه ولقبه وكنيته

(٢) نشأته

(٣) تلمذته على يد جعفر بن حرب

(٤) معاصروه من المعتزلة

(٥) منزلته

(٦) مصنفاته

(١) اسمه ولقبه وكنيته :

هو أبو جعفر بن محمد عبد الله الإسكافى عند: المسعودى (ت٣٤٦هـ) [١]، ومحمد بن عبد الله الإسكافى عند البغدادى (ت٤٢٩هـ) [٢] والخطيب البغدادى (ت ٤٦٣ هـ) [٣]، والإسفراييني (ت ٤٧١هـ)[٤]. ومحمد بن عبد الله أبو جعفر الإسكافى عند: ياقوت الحموى (ت٦٢٦هـ)[٥] وابن الأثير (٦٣٠هـ)[٦]، وابن أبى الحديد (ت ٦٥٥هـ)[٧]، ومحمد بن عبد الله الإسكافى البغدادى أبو جعفر عند ابن حجر (ت٨٥٢هـ)[٨].

---

(١) المسعودى: مروج الذهب، ومعادى الجوهر، تحقيق محى الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٤٨هـ ـ ١٩٦٤، الجزء الثالث، ص ٢٥٤.

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٦٦٣هـ ـ ١٩٧٣م ، ص ١٥٥.

(٣) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد (أو مدينة السلام) منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الخامس، رقم الترجمة ٢٩٢٩ ، ص ٤١٦.

(٤) الإسفراييني: التبصير فى الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت ، الطبعة الأولى . ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م ، ص ٧٩.

(٥) ياقوت الحموى: معجم البلدان، دار الكتب العربى، بيروت، بدون تاريخ، المجلد الأول، مادة "إسكاف" ص ١٨١.

(٦) ابن الأثير: اللباب فى تهذيب الأنساب، القاهرة، ١٣٥٧هـ، الجزء الأول، ص ٤٥.

(٧) ابن أبى الحديد : شرح كتاب نهج البلاغة، دار إحياء التراث العربى، بيروت، بدون تاريخ، المجلد الرابع، الجزء السابع عشر، ص ١٥٩.

(٨) ابن حجر العسقلانى: لسان الميزان، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى . ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م الجزء للخامس، ص ٢٥٠.

وقد ورد عند مؤرخى المعتزلة على النحو التالى: أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافى عند أبى القاسم البلخى (ت ٣١٩هـ)(١) وقد ورد مقتصرا على اللقب والكنية فقط فقيل: أبو جعفر الإسكافى وذلك عند القاضى عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)(٢)، وابو جعفر بن عبد الله الإسكافى عند الحاكم الجشمى (ت ٤٩٤هـ)(٣)، وابن المرتضى (ت ٨٤٠هـ)(٤).

ويمكننا أن ننتهى إلى أن اسمه هو : محمد بن عبد الله ويكنى بـ "أبى جعفر" ويلقب بـ "الإسكافى" (٥) وذلك بحسب ما ورد عند مؤرخى المعتزلة، وعند قدماء المؤرخين من غير المعتزلة.

والذى يدعونا إلى تحقيق اسمه ولقبه وكنيته على هذا النحو ، أنه قد يخلط بينه وبين شخصيات أخرى تشترك معه فى

---

(١) أبو القاسم البلخي: باب ذكر المعتزلة، من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب "فضل الأعتزال وطبقات المعتزلة" إكتشف المخطوطة ، وحققها فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس ، ١٩٧٤م ، ص ٧٤.

(٢) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، إكتشف المخطوطة وحققها فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤م، ص ٢٨٥.

(٣) الحاكم الجشمى : شرح عيون المسائل، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٧٦٢٥ب، مصور عن مكتبة صنعاء، ميكروفيلم رقم ٣٠٦، عن مخطوطة صنعاء، تحت رقم ٢١٢ علم الكلام أو علم أصول الدين، لوحة ٦١.

(٤) ابن المرتضى : المنية والأمل فى شرح الملل والنحل، تصحيح توما أرنولد، دار المعارف النظامية، حيدر أباد الدكن، الهند، ١٣٣٦هـ ـ ١٩٠٢ م ص ٤٠ .

(٥) ينسبه ياقوت إلى بلدة "إسكاف" (بالكسر ثم السكون وكاف وألف وفاء)، انظر ياقوت الحموى: معجم البلدان، دار الكتاب العربى، بيروت، بدون تاريخ ، المجلد الأول، ص ١٨١.

اللقب أو الكنية، أو اللقب والكنية معًا، حيث أورد ياقوت الحموى فى "معجمه" طائفة من علماء اللغة والحديث والفقه، نسبوا إلى إسكاف أيضا، كما نسب أبو جعفر وبعضهم يشترك معه فى اللقب أو الكنية، أو فيهما معا(١).

وقد حدث ـ بالفعل ـ أن خلط بعض الباحثين بينه وبين إسكافى آخر مشهور، يلقب بالخطيب الاسكافى، وهو أديب لغوى (ت ٤٢٠ هـ ـ ١٠٢٦م) من أهل أصفهان، وكان إسكافيا، فنسب إلى صناعته، ولى الخطابة بـ "الرى" فعرف بـ "الخطيب"، وكان يشتغل بعلوم اللغة والأدب (٢) وكان هذا الخلط سببًا فى إختلاط مؤلفاتهما، فنسب إلى الخطيب الاسكافى كتاب "نقض العثمانية"، وهو نقض وضع على كتاب "العثمانية" للجاحظ(٣)، والثابت ـ كما سيأتى بعد ـ أن هذا النقض لأبى جعفر الإسكافى المتكلم، (٤) كما نجد من الباحثين من نسب إلى أبى جعفر الإسكافى كتاب "درة

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٨١.

(٢) ياقوت الحموى: معجم الأدباء، دار المستشرق، بيروت ، بدون تاريخ، ج ١٨، ص ٢١٤ ـ ص ٢١٥، انظر أيضا: الصفدى، الوافى بالوفيات، بإعتناء . ويدرينغ، دار فرانز ستاسينز بفسيبادن، الجزء الثالث، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص ٣٢٧.

(٣) انظر مقدمة تحقيق كتاب "درة التنزيل وغرة التأويل فى بيان الأيات المتشابهات فى كتاب الله العزيز ، برواية أبى الفرج الأرد ستانى، صححه وقابله على عدة نسخ، عادل نويهض، نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت الطبعة الرابعة، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م مقدمة الناشر ، ص ٥.

(٤) انظر كلامنا فيما بعد عن مصنفاته.

التنزيل وغرة التأويل"[1]، بينما هو ثابت النسبة إلى الخطيب الإسكافى، وليس للإسكافى المتكلم، فقد أورد ياقوت الحموى مصنفات الخطيب الاسكافى قائلاً: "وصنف كتابًا غلط كتاب العين (للخليل بن أحمد)، والغرة ويتضمن شيئا من غلط أهل الأدب، ومبادئ اللغة [2]، وشواهد من كتاب سيبويه، ونقد الشعر ، ودرة التنزل وغرة التأويل فى الآيات المتشابهات[3]، وكتاب لطف التدبير فى سياسات الملوك، وغير ذلك، "توفى سنة عشرين وأربعمائة"[4] وهذا عين ما أورده الصفدى[5]. ومن الملاحظ خلو القائمتين ــ قائمة ياقوت، وقائمة الصفدى ــ من كتاب "نقض العثمانية" مما يؤكد خطأ نسبته إليه.

---

(١) زهدى جار الله: المعتزلة، القاهرة، ١٩٤٧م ، قائمة المراجع، ص ٢٦٩. وانظر أيضا الدكتور إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦ ، ج٢، ص ٣٦ ، حيث يقول متحدثا عن تراث المعتزلة "ولم يبق الزمن على شئ منه (أى من تراث المعتزلة)، وحتى العقد الخامس من هذا القرن، لم يكن بين أيدينا من مؤلفات المعتزلة الأوائل فى العقائد إلا كتابان: ١ ــ درة التنزيل وغرة التأويل للإسكافى (٨٥٥م) ٢ ــ الانتصار للخياط (ت ٣١٤هـ ــ ٩١٠م)، ثم اهتدينا أخيراً إلى مؤلفات القاضى عبد الجبار (٤١٤هـ ــ ١٠٢٣م)، وفى مقدمتها كتاب "المغنى"، تلك الموسوعة المعتزلية الكبرى التى لم تكتمل بعد".

(٢) طبع هذا الكتاب. بمصر سنة ١٣٢٥ هـ.

(٣) نشر بيروت وقد أشرنا إليه فى هامش سابق.

(٤) ياقوت الحموى: معجم الأدباء، ح١٨، ص ٢١٤ ـ ص ٢١٥.

(٥) الصفدى: الوافى بالوفيات، ج٣، ص ٣٢٧.

ويبدو أن هذا الخلط جاء نتيجة لأمرين هما :

الأول : أن الإسكافى المتكلم توفى ٢٤٠هـ ـ كما سيأتى بعد ـ والخطيب الأسكافى توفى ٤٢٠هـ فيما روى ياقوت الحموى [١]، والصفدى [٢]، فمن المرجح أن يكون قد حدث تصحيف أو خلط فى تاريخ الوفاة.

الثانى: أن الخطيب الإسكافى فيما روى الصفدى كان أحد المقربين للصاحب ابن عباد وكان يجله ويقدره، ويظهر هذا مما رواه الصفدى عن الصاحب من أنه كان يقول: "فاز بالعلم من أصبهان ثلاثة: حايك، وحلاج، وإسكاف، فالحايك هو أبو على المرزوقى، والحلاج هو أبو منصور ببن ماشدة، والإسكافى هو أبو عبيد الله الخطيب" [٣]، والصاحب معروف بنزعته الاعتزالية، وقد وضعه الحاكم الجشمى فى الطبقة الحادية عشر من طبقات المعتزلة [٤] فمن المرجح أن بعض الباحثين

---

(١) ياقوت الحموى: معجم الأدباء، ص ١٨، ص ٢٤ ـ ص ٢١٥.

(٢) الصفدى: الوافى بالوفيات، ج٣، ص ٣٣٧.

(٣) الصفدى: الوافى بالوفيات، ح٣، ص ٣٣٧.

(٤) الصاحب بن عباد: هو أبو القاسم اسماعيل بن عباد بن العباس ابن عباد بن أحمد بن إدريس الطالقانى الأصفهانى، الوزير الملقب بالصاحب ولد سنة ٣٢٦هـ، وكانت وفاته بالرى سنة ٣٨٥هـ، عده الحاكم الجشمى فى الطبقة الحادية عشر، فقال: "من هذه الطبقة (أى الطبقة الحادية عشر) الصاحب أبو القاسم، وسنذكره بعد هذا"، ولكنه لم يترجم له بعد ذلك، وقد أورد علاقاته بالقاضى عبد الجبار (أنظر: شرح عيون المسائل: ضمن كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" (الطبقة الحادية عشرة، والثانية عشرة)، إكتشف-

عدوا الخطيب الإسكافى معتزليا، لهذه الصلة القوية بالصاحب بن عباد، وأدرجوه ضمن بعض المعتزلة، الذين اشتهروا فى عالم الأدب واللغة[1]، غير أننا بحثنا فى طبقات المعتزلة، ولم نجد ذكرًا للخطيب الإسكافى فى طبقاتهم التى وضعها مؤرخوهم.

(٢) نشأته :

مع أن ياقوت الحموى ينسبه إلى بلدة "إسكاف" إلا أنه نشأ وعاش ببغداد، ويستفاد مما رواه ابن المرتضى عن أبى القاسم البلخى ـ أقدم مؤرخى المعتزلة وأول مصنف لطبقاتهم ـ عن الخياط، أن الإسكافى نشأ فى أسرة متواضعة فى منبتها، وفى طبقتها الاجتماعية، فيقول ابن المرتضى: "قال أبو القاسم (البلخى)، عن أبى الحسين

=المخطوطة وحققها فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٢م، ص ٣٦٦، ص ٣٦٩، ص ٣٧١، ص ٣٧٢، وقد ذكره القاضى عبد الجبار فى كتابه "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" ص ٣١٧، كما روى رأيه فى "العوض الإلهى" (انظر: شرح الأصول الخمسة، بتعليق الإمام أحمد بن الحسين أبى هاشم، تحقيق للدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥، ص ٤٩٤) وقد روى أبو حيان التوحيدى ما يشير إلى أن للقاضى عبد الجبار مع روايته عن الصاحب، إلا أنه كان يرى أن قدراته أكثر بكثير من الصاحب، فقد روى أبو حيان التوحيدى أنه حدث أن قدم الصاحب من سفر فخرج الناس لإستقباله، إلا أن القاضى لم يفعل ذلك، وقال للصاحب: أريد أن أترجل للخدمة، ولكن العلم يأبى ذلك (انظر التوحيدى : مثالب الوزيرين، دمشق، ١٩٦١، ص ٦٦ ـ ص ٦٧)، وقد أورد ياقوت الحموى فى معجم الأدباء ترجمة مطولة للصاحب بن عباد (انظر : معجم الأدباء، ج٦ ، ص ١٦٨).

(١) زهدى جار الله: المعتزلة، ص ٢٢٧.

الخياط، قال كان الإسكافي خياطًا، وكان عمه وأمه، يمنعانه من الإختلاف إلى طلب العلم، ويأمرانه بلزوم الكسب، فضمه "جعفر بن حرب (أستاذه) إلى نفسه، وكان يبعث إلى أمه كل شهرين عشرين درهمًا، حتى بلغ ما بلغ"[١] فغالب الظن أن الإسكافي ولد في بيئة خاملة فقيرة، فنشأ مغمورًا، ولا ندرى على وجه التحقيق متى ولد، ولم تمدنا كتب التراجم بشيء ذو قيمة عن حياته الأولى، فلا نعرف شيئا عن ظروف نشأته وتكوينه العلمي خلال سنى عمره الباكرة كما لم تمدنا كتب التراجم بشيء عن أبيه، والذى لا نعرف عنه إلا اسمه فقط، والذى جاء مقرونا باسم ابنه، ولا نعرف عن أمه إلا ما جاء فى الخبر الذى رواه ابن المرتضى، والذى يؤخذ منه أنها هى التى كفلته، وتولت أمره، فأكبر الظن أنه فقد أباه صغيرًا، فنشأ يتيمًا، ويبدو أن أمه كانت على درجة كبيرة من الفقر ورقة الحال، مما جعلها لا تقوى على أعباء نفقته، وكان عليه أن يعمل ليكتسب ما يعنيه على الحياة وهذا يؤيده ما رواه ابن المرتضي في روايته السابقة، وأيضا مارواه ابن حجر من أنه كان يعمل خياطًا[٢] غير أن شيخ معتزلة بغداد. فى عصره ـ جعفر بن حرب ـ قدر مواهب الصبى، فضمه إليه، وألزم نفسه الإنفاق عليه، وعلى أمه أيضا، فكان يبعث إليها بعشرين درهما كل شهر، واستمر فى كفالته حتى أكمل تعليمه، وبلغ شأنا كبيرًا فى العلم، ويبدو أن الإسكافى كان يملك مواهب عقلية وخلقية عالية، أعانته على بلوغ منزلة كبيرة فى العلم، والخلق معا، فيذكر ابن حجر

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٤.

(٢) ابن حجر : لسان الميزان، ج٥ ، ص ٢٥٠.

نقلا عن ابن النديم أن الإسكافى "كان عجيب الشأن فى العلم والذكاء والصيانة، ونبل الهمة، والنزاهة"[1].

(٣) تلمذته على يد جعفر بن حرب الهمدانى :

أجمعت المصادر علي أن الإسكافى تتلمذ علـى يد جعفر بن حرب الهمدانى[2]، والذى يكنى بـ "أبى الفضل"[3]، وهو أحد كبار شيوخ المعتزلة البغداديين، وضعه القاضى عبد الجبار[4]، وابن المرتضى[5] فى الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ووصفه بقوله" واحد دهره فى العلم، والصدق والورع، والزهد، والعبادة والدعاء إلى الله تعالى، ونصيحة العامة والخاصة، بنية صادقة[6].

عرف بنزعته إلى الزهد، وقد بلغ في زهده ـ فيما روى عنه ـ أنه، ترك ضياعه وماله، ... وكل ما يملك، واعتزل الناس في آخر عمره[7].

---

(١) نفس المصدر: نفس الصفحة.

(٢) الهمدانى: نسب إلى "همدان" (فتح وسكون ودال مهملة)، وهو شعب عظيم من قحطان، وهذا اللقب يشير إلى أصله العربى (أنظر :السيوطى:لب اللباب فى تحرير الأنساب، بريل، ١٨٥١، ص ٢٧٩).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤١.

(٤) القاضى عبد الجبار : فضل الا عتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٨١.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ، ص ٤١.

(٦) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢١٨.

(٧) نفس المصدر: ص ٢٨٢، ويرجع القاضى عبد الجبار ذلك إلى تحرز ابن حرب من مصدر ذلك المال الذى آل إليه من أبيه الذى كان من أصحاب السلطان (انظر أيضا: ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٤٣) .

كما عرف أيضا بمحاسبته لنفسه، وتخوفه من عذاب الله تعالى، ومراقبته لأعماله، وهى نزعة عرف بها كبار الزهاد والصوفية، وقد عبر عن نزعته تلك بقوله: "ثم يكون (أى المؤمن) شديد الإشفاق والوجل، يخشى أن يكون مقصرًا، ويخاف أن يكون التقصير مهلكًا له عند الله، لأنه لايدرى: هل أدى حقوق الله، أو أحبط عمله، ويرجو مع ذلك ألا يكون كذلك"[1] ومقام المراقبة للنفس ومحاسبتها مقام رفيع يدل على درجة عالية من الورع والخوف من الله تعالى.

ولعل نزعته إلى الزهد مردها إلى تأثره بأستاذه المردار الذى كان مضرب الأمثال فى الزهد والتقشف، حتى أنه أطلق عليه "راهب المعتزلة"، كما أن نزعته الزهدية أثرت فى تلميذه الاسكافى الذى وصفه المسعودى بأنه كان من أهل الزهد والديانة[2] وغالب الظن أن نزعة الزهد والتقشف كانت نزعة عامة عند كبار شيوخ المعتزلة [3].

تتلمذ جعفر بن حرب فى البداية على أبى الهذيل العلاف، لكنه أختلف معه، فانقطع عنه، واتجه إلى أبى موسى المردار، وقد اشتهر ابن حرب برده على أستاذه العلاف، فينسب إليه البغدادى كتابًا بعنوان "توبيخ أبى الهذيل"[4].

---

(١) القاضى عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق وتعليق الدكتور على سامى النشار، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، ١٩٧١م، ص ٨١.

(٢) المسعودى: مروج الذهب، المجلد الثالث، ص ٢٥٣.

(٣) انظر كتابنا عمرو بن عبيد ص ٣٣ وما بعدها .

(٤) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٠٢.

ولجعفر بن حرب كتب كثيرة، جزء منها في الجلي الواضح فيما يقول القاضي عبد الجبار، وجزء منها في الدقيق، ويقصد بالجلي الواضح، الكتب التي وجهها للعامة وهي الكتب التعليمية، والتي بسط فيها مذهب المعتزلة، محللا إياهي وشارحًا لآرائهم، وموضحًا مواقفهم المختلفة[1] كما يقصد بكتبه في الدقيق، تلك الكتب التي ألفها في المسائل الجليلة في الالهيات، وفي دقيق المسائل الكلامية[2].

وقد كان لابن حرب قدرة فائقة في الجدل والمناظرة مع المخالفين من الفرق الكلامية: كالمجبرة، والمرجئة، وكذلك مع أصحاب الديانات المخالفة للإسلام كاليهودية والمسيحية [3] كما كان متمتعا بشجاعة أدبية فقد بلغ من شدة ورعه وشجاعته الأدبية، أنه كان يوما في مجلس الواثق وحضر وقت الصلاة فقاموا لها وتقدم الواثق، وصلى بهم، فتنحى جعفر، وصلى وحده، وقد أغضب هذا التصرف أحمد بن أبي دؤاد، الذي كان يحمله على حضور مجلس

---

(١) من هذه الكتب: كتاب "الإيضاح"، وكتاب "نصيحة العامة"، وكتاب "المسترشد" وكتاب "المتعلم" وكتاب "الأصول الخمس"، وكتاب "الديانة" (انظر : القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٢، وابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤١)

(٢) من هذه الكتب: كتاب "المسائل" أو ما يعرف بـ "المسائل الجليلة" (انظر ابن النديم: الفهرست، بيروت، ١٩٦٤م، ص ١٨٢)، وكتاب "المسائل في النعيم" (انظر:الخياط: الانتصار، ص ١٢٤)، وكتاب في "متشابه القرآن" (انظر: ابن النديم: الفهرست، ص ١٧٩)، وكتاب "الجزء الذي لا يتجزأ" (انظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١١٥).

(٣) الدكتور عبد الستار الراوي: ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢م، ص ١٥٠ ـ ص ١٥١.

الواثق رغما عنه، غير أن الواثق لم يغضبه هذا الأمر، وكان يلقبه بالشيخ الصالح[1].

وقد استفاد الاسكافى من تليمذته على جعفر بن حرب فى جانبى العلم والعمل، فإستفاد في جانب العلم بالقدرة الفائقة على الجدل ومناظرة الخصوم، كما استفاد في جانب العلم بنزعته إلى الزهد والورع والتقوى.

على أننا نود أن نشير إلى أن جعفر بن حرب كان وثيق الصلة بجعفر ابن مبشر وكان يطلق عليهما "الجعفران"، وهما رئيسا فرقة الجعفرية وكان يضرب بهما المثل فى العلم والعمل[2]، وعلى هذا يكون لجعفر بن مبشر أثره أيضا فى التكوين العلمي للإسكافي.

(٤) معاصروه من المعتزلة :

وضع مصنفو طبقات المعتزلة الإسكافى على رأس الطبقة السابعة من طبقاتهم، كما وضعوا فى طبقته ــ ممن عاصروه ــ شيوخًا كبارًا، كان لهم دور بارز في إثراء الحياة الفكرية فى عصرهم بعامةً، والاعتزال بفرعيه البصرى والبغدادي بخاصة، ويمكن أن نذكر منهم: عيسى بن الهيثم الصوفي، الذى صحبه فى

---

(١) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٢. وابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٢.

(٢) لمزيد من التفصيل عن جعفر بن مبشر انظر: الخياط: الانتصار، ص ٨١، ص ٨٢، ص ٨٨، ص ٨٩، ص ٩٦، ص ٩٨ ، ص ١٤٢، ص ١٩٩ .

تلمذته على جعفر بن حرب فيما يقول الكعبى[1]، وأبو معن ثمامة بن أشرس النميرى[2]، وأبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ[3]، وأبو عيسى

---

(١) الكعبى: مقالات الإسلاميين، ص ٧٤، والقاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٦.

(٢) وضعه القاضى عبد الجبار على رأس الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة (٢١٣هـ) لمزيد من التفصيل: القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٤٦، ص٢٦١، ص٢٧٢، ص ٢٧٤ . والكعبى: مقالات الإسلاميين، ص ١٥، ص ٢٢ ، ٢٣، ص ٧٣، والخياط: الانتصار والرد على ابن الروائدى: ص ٨٦، ص ٨٨، ص ١٢٧، ص ١٣٣ ـ ص١٣٤، ص ١٧١، ص ١٧٢، ص ٢٠٠، والخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، ج٧، ص ١٤٥، وابن حجر: لسان الميزان، ج٢، ص ٨٣، ج٦، ص ٤٤.

(٣) هو عمرو بن بحر ، أبو عثمان الشهير بالجاحظ (٢٥٥هـ) انظر لمزيد من التفصيل: الخياط: الانتصار والرد على ابن الروائدى، ص ١٧ ص ٢١، ص ٢٢، ص ٥١، ص ٥٢، ص ٩١، ص ٩٢، ص ٩٥، ص ١٠٣، ص ١٠٤، ص ١٢٦، ص ١٢٩، ص ١٣٠، ص ١٣٢، ص١٣٥، ص ١٣٧، ص ١٣٨، ص ١٤١، ص ١٤٢، ص ١٤٤، ص ١٤٧، ص ١٤٨، ص ١٥٣، ص ١٥٤، ص ١٥٥، ص ١٦٦، ص ١٦٨، ص١٨٢، ص ١٨٤، والقاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٣٧، ص ٢٤٢، ص ٢٤٤، ص ٢٥٢، ص٢٥٧، ص ٢٦١، ص ٢٦٤، ص ٢٦٥، ص ٢٦٨، ص ٢٧٥، ص ٢٧٦، ص ٢٧٧، ص ٢٧٨، ص ٢٧٩، ص ٣٠٢، ص٣٤٣، ص ٣٤٦، والكعبى: مقالات الإسلاميين، ص٧٣، ص ٨٤، ص ٨٥، ص ١٠٢، ص ١٠٦، ص ١١٨، وياقوت الحموى: معجم الأدباء، ج١٦، ص ٧٤، وما بعدها والخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، ج١١، ص ٢١٢ وما بعدها، وابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء أهل الزمان بتحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت) بدون تاريخ، مطبعة القاهرة، ١٣١٠هـ، ج١، ص ٢٨٨ وما بعدها والشريف المرتضى: أمالى السيد المرتضى "فى التفسير والحديث والأدب" صححه وضبط ألفاظه وعلق على حواشيه السيد محمد بدر الدين النعسانى الحلبى، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٥٢هـ ج٢، ص ١٣٨ ، ص ١٤٢.

بن صبيح الملقب بالمردار[١]، وأبو عمران مويس بن عمران[٢] ومحمد بن شبيب[٣]، ويوسف بن عبد الله الشحام [٤] وعباد بن

---

(١) هو عيسى بن صبيح، يلقب بأبي موسى، ويكنى بالمردار، وكان يسمى براهب المعتزلة، لكثرة عبادته وزهده، (ت ٢٢٦هـ)، وهو تلميذ بشر بن المعتمر، وأستاذ الجعفرين، انظر في ترجمته: الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٤، ص١٥، ص ٦٦، ص ٦٩، ص ٧٢، ص ٧٥، ص ٨١، ص ٩٦، ص ٩٨، ص١٩٨ والشهرستاني: الملل والنحل، على هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية أعيدت بالأوفست، ١٣٩٥هـ ــ ١٩٧٥م، ج١، ص٧٦، والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٥١، وأصول الدين ص ٢٨٨.

(٢) من أصحاب النظام وإن خالفه في الوعد والوعيد، وفي المنزلة بين المنزلتين، نسبه الشهرستاني إلى الخوارج تارة، وإلى المرجئة تارة أخرى، انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص١٨، ص ٤١، ص ١٠٤، ص ١٠٥، وما ذكره الشهرستاني من مخالفته للنظام والمعتزلة عامة صحيحا حيث يقول الكعبي عنه "ومنهم من كان يخالفهم في الشر الذي هو الاعتزال (يقصد تفسير الشر على مذهب المعتزلة) إلا أنه موافق لهم في العدل والتوحيد، وكل مقالاتهم، سوى الوعيد، والمنزلة بين المنزلتين" انظر الكعبي: مقالات الاسلاميين، ص ٧٧، وانظر أيضا القاضي عبد الجبار فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٩.

(٣) هو أبو بكر عبد الله بن شبيب البصري، من أصحاب النظام خالفه ومويس بن عمران، وأبو شمر، في الوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، وقالوا: صاحب الكبيرة لا يخرج عن الإيمان بمجرد إرتكاب الكبيرة، وذكر القاضي عبد الجبار أنه صاحب مجلس في علم الكلام، وله كتاب في "التوحيد"، وقال بالإرجاء، وناقضته المعتزلة (انظر القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٩، والكعبي: مقالات الإسلاميين، ص ٧٤ والخياط: الانتصار والرد على بن الراوندي، ص ١٢٧ والشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٤٠، ص ١٠٤، وابن المرتضى المنية والأمل، ص ٤٤).

(٤) هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام، أحد تلاميذ أبي الهذيل العلاف، وبعد الشحام رئيس معتزلة البصرة في عصره وتوفي ٢٦٧هـ، انظر لمزيد من التفصيل: الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ٥٣، وابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٠، والشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٦٠، والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٥٣، ص١٦٠، وابن حجر: لسان الميزان، ج٥، ص ٣٢٥.

سليمان[1] وصالح قبه [2].

(٥) منـزلتـه :

أجمعت المصادر التى أرخت لحياته، على أنـه كـان من أبـرز تلاميذ جعفر بن حـرب، شيخ معتزلـة بغداد آنـذاك ـ كمـا سبق أن أوضحنا ـ أخذ عن أستاذه حب العلم، والزهد وحسن الديانـة، وقد أهلته هذه الصفات لقيادة معتزلة بغداد فـى النصـف الأول من القرن الثـالث الهجرى[3] ونسبت إليـه فرقـة "الإسكافية"، كمـا أهلتـه هـذه الصفات لتبوء مكانه رفيعة لدى الخليفة المعتصم باللـه، فقدمـه ووسـع عليـه[4]، بل إن البلخـى روى أنـه بلغـه أنـه كـان إذا تكلـم الإسـكافى،

(١) هو عباد بن سليمان، ويجوز أن يكون اسمه "عبّاد" أو "عُبّاد"، انظر القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٠، ص ٣٠٠، ص ٣٠٨، كما ذكره ابن المرتضى فى "المنية والأمل"، ص ٤٤ ، نسب إليه كتاب "الأبواب" الذى نقضه أبو هاشم، وانظر أيضا الخياط: الانتصار، ص ٩٠ ـ ص ٩١، وابن النديم: الفهرست، ص ١٨٠، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٤٧ ـ ص ١٤٨.

(٢) له فرقة تدعى بالصالحية (ت ٢٤٦هـ) انظر لمزيد من التفصيل عنه: الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، بتحقيق محمد محىّ عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م، ج٢، ص ٣١٧، ص ٤٣٣، ص ٤٣٤ على أن كتب مؤرخى الفرق لم تورد الكثير عن هذه الفرقة ورئيسها، سوى قوله بالجزء الذى لا يتجزأ، ورأيه فى الرؤية، وهو رأى خاص به.

(٣) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٢، وابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٥، والمسعودى: مروج الذهب، ج٣، ص ٢٨٩.

(٤) ابن حجر: لسان الميزان، ج٥، ص ٢٥٠، والدكتور عبد الستار الراوى: ثورة العقل، ص ١٥٦.

أصغى إليه الخليفة المعتصم، ويسكت جميع من كان فى المجلس، حتى إذا فرغ نظر إليهم المعتصم، وقال: من يذهب إلى هذا الكلام والبيان؟ وكان يقوله له: يا محمد، اعرض هذا المذهب على الموالى، فمن أبى منهم فعرفنى خبره لأفعل به وأفعل [١].

ويقال إنه كان كاتبا بليغا، ويستفاد هذا مما ذكره الصفدى من أنه كان أديبًا شاعرًا، وأن الثعالبى أورد له فى التتمه (تتمه اليتيمة) أشعارًا منسوبة إليه[٢].

ولعل فيما رواده البغدادى من أن بعض المعتزلة زعموا أن محمد بن الحسن رأى الإسكافى ماشيا، فنزل عن فرسه، ما يشير إلى أن المعتزلة كانت تجل شيخها بذكر مناقبه، وتشير أيضًا إلى أنه كان موقراً من قبل أئمة المسلمين فى عصره.

غير أن البغدادى ـ المعروف بكرهه الشديد للمعتزلة ـ يعلق على ذلك بقوله: "وهذا كذب من قائله ولأن الإسكافى لم يكن فى زمان محمد ابن الحسن، ومات محمد بن باقر بن الحسن بالرى، فى خلافة هارون الرشيد، ولم يدرك الإسكافى زمان الرشيد، ولو أدرك زمان محمد، لم يكن لينزل لمثله عن فرسه مع تكفيره إياه، وقد روى هشام بن عبد الله الرازى، عن محمد بن الحسن أن من صلى خلف المعتزلى يعيد صلاته"[٣].

---

(١) الشيخ محمد باقر المحمودى: مقدمة نشرة كتاب "المعيار والموازنة" ص ٤.

(٢) الصفدى: الوافى بالوفيات، ج٣، ص ٣٣٦ ـ ص ٣٣٧.

(٣) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٥٦.

واضح أن البغدادى ساءه أن يرى واحدا من أئمة المسلمين يعظم شيخا من شيوخ الاعتزال، فسارع بإنكار الخبر، بحجة الخلاف المذهبى بينهما والذى يصل فيما يذكر إلى حد الكفر، ويدعم رفضه هذا بدليل تاريخى يذهب فيه إلى أن محمد بن الحسن مات فى خلافة هارون الرشيد، ولم يدرك الإسكافى خلافة الرشيد.

غير أنه يمكن القول بأن الخلاف المذهبى بين محمد بن الحسن والاسكافى، وإن كان موجودا، إلا أنه لم يصل إلى حد التنابذ بالكفر، ذلك لأن الإسكافى ومعتزلة بغداد عامة لهم ميول شيعية ويأخذون بمبدأ إمامة المفضول، ويفضلون الامام على بن طالب على سائر الخلفاء، فيقول ابن الحديد: وكان ابو جعفر يقول بالتفضيل على قاعدة معتزلة بغداد، ويبالغ فى ذلك، وكان علوى الرأى محققا منصفا قليل العصبية[1]، كما أنه نقد كتاب "العثمانية" للجاحظ وهو حدث صغير السن[2]، وليس خافيا أن هذه الميول الشيعية للاسكافى لابد وأن تقربه إليه، فلا يصل الأمر بمحمد بن الحسين بوصف ذلك المتشيع لجده بالكفر!.

كما أن ما ذهب إليه البغدادى من أن الإسكافى لم يدرك خلافه الرشيد ينقضه ما ذكره هو نفسه من أن الإسكافى تتلمذ على يد جعفر بن حرب الذى توفى ٢٣٦هـ ومعلوم تاريخيا أن الرشيد توفى عام ١٩٣هـ، والثابت لدينا أن الإسكافى مات فى خلافة المتوكل، فقد ذكر المسعودى أن الإسكافى مات فى نفس العام الذى توفى فيه الإمام أحمد بن حنبل

---

(١) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، مجلد ٤، ج١٧ ، ص ١٥٩.

(٢) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٦.

وهو عام ٢٤٠هـ[١] وهو نفس التاريخ الذى أثبته القاضى عبد الجبار [٢] وابن المرتضى[٣]، ومن المستبعد أن يكون التلميذ قد توفى قبل استاذه بما يزيد على لربعين سنة[٤]، كما يرجح ما ذكره ابن حجر من إدراك الإسكافى لخلافة الرشيد أن الإسكافى قد بلغ فى مقدار عمره مالم يبلغه أحد[٥] أى عمّر طويلاً، فإذا كان قد توفى ٢٤٠هـ فمن المرجح بناء على هذا أن يكون عاصر خلافة الرشيد الذى توفى كما ذكرنا ١٩٣هـ، وأغلب الظن أنه أدركها وهو شاب فى مقتبل العمر، وإن صحت هذه الواقعة فإنها تكون دلالة قاطعة على ظهور نبوغ الإسكافى مبكراً.

ننتهى إلى القول بأن الإسكافى كان يحتل منزلة كبيرة داخل مدرسة بغداد الاعتزالية، وتربطه علاقات طيبة بأئمة الفكر فى عصره، وأنه كان حسن السيرة، زاهدًا، تقيًا، ورعا، فاضلاً، وهذا حسب ما أجمع عليه معظم الذين ترجموا له على إختلاف انتماء آتهم المذهبية[٦].

---

(١) المسعودى: مروج الذهب، ج٣، ص ٢٨٩.

(٢) القاضى عبد الجبار: طبقات المعتزلة. ص ٨٣.

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٤.

(٤) زهدى جار الله: المعتزلة، ص ٢٣٠.

(٥) ابن حجر: لسان الميزان، ج٥، ص ٢٥٠.

(٦) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٢، وابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٤، وابن حجر: لسان الميزان، ص ٢٢١، والمسعودى: مروج الذهب، ج٣، ص ٢٨٩.

(٦) مصنفـاتـه :

يقول القاضى عبد الجبار أن للإسكافى تسعين كتابًا[١] علـى أن ابن المرتضى يقول إنهـا سبعون[٢]، وكـذا ابـن أبـى الحديـد[٣]، وهـى تصانيف معروفة فيما يقول الخطيب البغدادى[٤] ، وتدور حول: علوم القرآن والسنة، ودقائق علم الكلام ولطيفة، والفقه، السياسة، علـى أنـه لم يصلنا من هذه التصانيف الكثيرى إلا كتابه "المعيار والموازنة" فـى فضائل الإمام أمير المؤمنين على بن أبى طالب، وبيان أفضليته علـى جميع العالمين بعد الأنبياء والمرسلين"[٥] وكذلك شـذرات مطولـة من كتاب "نقض العثمانية"[٦] على أننا يمكننا أن نشير إلى بعـض أسمائها وموضوعاتها على النحو التالى:

أولاً : مصنفات فى علم الكلام :

١ـ كتاب "اللطيف":

ويبدو أنه يدور حول مسائل من لطيف الكـلام ودقيقـه، وذكـره ابن عساكر، كما ذكر نقض الأشعرى لهذا الكتـاب، حيث روى عن

---

(١) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٥.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٤.

(٣) ابن ابى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج١٧، ص ١٥٩.

(٤) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، ج٥، ص ٤١٦.

(٥) نشرة الشيخ محمد باقر المحمودى، إيران، ١٤٠٢هـ ، ١٩٨١م.

(٦) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج١٣، ص ٢٥٤، ٢٨٦.

الأشعرى قوله: "ألفت (أى الأشعرى) نقض الكتاب المعرف بـ "اللطيف" على الإسكافى[1].

٢ـ كتاب "القدر":

ولعله يدور حول أصل العدل، وهو من أهم الأصول الإعتزالية، ذكره ابن عساكر وذكر نقض الأشعرى لهذا الكتاب بكتاب سماه "المضاهاة" ويستفاد هذا مما ذكره ابن عساكر عن ابن فورك الذى كان يحصى كتب شيخه الأشعرى قائلا "كتاب المضاهاه على الإسكافى فى التسمية بالقدر"[2].

٣ـ كتاب "اثبات خلق القرآن" [3]

٤ـ كتاب "جمل قول أهل الحق"[4]

ويبدو أنه كتاب فى شرح المذهب الاعتزالى بوجه عام.

٥ـ كتاب "ما اختلف فيه المتكلمون"[5]:

ويبدو أنه كتاب يوضح إختلاف المعتزلة مع سائر الفرق الكلامية وإختلاف الفرق بعضها مع البعض الآخر.

كتب فى نقد المذاهب الكلامية الأخرى، وبخاصة المرجئة والجبرية.

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى، ص ١٣٢.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى، ص ١٣٥.

(٣) الشيخ محمد باقر المحمودى: مقدمة نشرة كتاب المعيار والموازنة ص ٤.

(٤) نفس المصدر: ص ٤.

(٥) نفس المصدر: ص ٤.

٦ـ كتاب "النقض لكتاب أبى الحسين النجار"[١].

٧ـ كتاب "الرد على أبى الحسين فى الاستطاعة"[٢].

ونحن وإن كنا لانعرف أى كتاب نقضه الإسكافي على أبى الحسين في مصنفه السابق "النقض لكتاب أبى الحسين النجار"، إلا أنه يمكننا أن نرجح، أن موضوع هذا الكتاب، وكذلك أيضا موضوع كتاب الرد على أبى الحسين النجار" يكاد أن يكون موضوعًا واحدا هو الرد على الإرجاء والجبر، ذلك لأن أبا الحسين النجار يعد من متكلمة المرجئة والمجبرة[٣].وكان يذهب إلى القوب بأن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم على الفعل[٤]، ولم يكن الإسكافى هو المعتزلى الوحيد الذى ناظر أبا الحسين، فلقد كان للنظام مناظرات معه، بل إن "ابن النديم" يعلل سبب وفاة النجار بأنه إنصرف محمومًا فى إحدى مناظراته مع النظام[٥]!!

٨ ـ كتاب "المشكل على برغوث" [٦]

ويبدو أن موضوعات هذا الكتاب هى بعينها موضوعات الكتابين السابقيين ذلك لأن برغوثا[٧] صاحب مذهب قريب من مذهب

---

(١) نفس المصدر: ص ٤ .

(٢) نفس المصدر: ص ٤.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٢١٦، ص ٢٤٣، ص ٣٤٠.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٢١٦، ص ٢٤٣، ص ٣٤٠.

(٥) ابن النديم: الفهرست، ص ١٧٩.

(٦) الشيخ محمد باقر المحمودى: مقدمة نشرة كتاب المعيار والموازنة، ص ٤.

(٧) برغوث هو: محمد بن عيسى، ويلقب ببرغوث.

أبى الحسين النجار، وبشر المريسى[1] لذلك يعتبره البغدادى من أتباع أبى الحسين النجار، وأن كان قد خالفه في بعض المسائل[2] وهذا ما نجده أيضا عند ابن أبي الحديد[3]، وقد رد الكعبى على برغوث بكتاب سماه "المضاهاة"[4]، كما أن القاضي عبد الجبار قد أفرد جزءًا من كتاب "شرح الأصول للرد عليه[5].

٩ـ كتاب "التمويه" أو نقض كتاب حفص[6]:

ويعد هذا الكتاب أيضا كتاب في الرد على المجبرة، حيث يعد حفص[7] من اكابر المرجئة فيما يقول ابن النديم[8]، وأنه كان معتزليا في بداية أمره، لكنه صار إلى المرجئة، وأصبح رئيسا فيها، فيما يقول الحاكم الجشمي أيضا[9]، وقد ناظره أبو الهذيل العلاف

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، ج١ ، ص ٦٣.

(٢) البغدادى: للفرق بين الفرق، ص ١٩٧.

(٣) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، مجلد١، ج١، ج٢، ص ٢٩٥.

(٤) الكعبى: باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٧٥. ومن الجدير بالذكر أن هناك كتابا ينسب إلى الأشعرى يسمى بـ "المضاهاة" أيضا، وكان ردًا على كتاب "القدر" للإسكافى.

(٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٤٠.

(٦) الشيخ محمد باقر المحمودى: مقدمة نشر كتاب "المعيار والموازنة" ص٤ .

(٧) يكنى بأبى عمر، وبأبى يحيى أيضا، وكان من أهل مصر، قدم إلى بغداد.

(٨) ابن النديم: للفهرست، ص ١٨٠.

(٩) الحاكم للجشمى، الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب "شرح العيون" ضمن كتاب "فضل الأعتزال" وطبقات المعتزلة، تونس ١٩٧٢، ص ٣٩١.

وقطعه[١]، غير أن ابن النديم ينسب إليه كتابًا رد فيه على أبى الهذيل العلاف بعنوان: "فى المخلوق على أبي الهذيل العلاف"، كما نسب إليه كتابًا فى "الرد على المعتزلة"، وكتابا فى "الاستطاعة" وكتابا فى "التوحيد"، وكتابا فى "المخلوق"[٢].

١٠ـ كتاب فى الرد على هشام[٣].

١١ ـ نقض كتاب بن شبيب فى الوعيد[٤]

وهو يعد كتاب فى نقد المرجئة، ذلك لأن ابن شبيب كان يوافق المعتزلة فى العدل والتوحيد، ولكنه يخالفهم فى "الوعيد" ويقول بالإرجاء[٥]، فيحكى القاضى عبد الجبار أنه "كان له مجلس يجتمع إليه أهل الكلام، وله كتاب فى التوحيد، أجل كتاب، وكان يقول بالوعيد، فلما قال بالإرجاء أخذته ألسنة المعتزلة بالنقض عليه[٦].

(١) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٦٢.

(٢) ابن النديم: الفهرست، ص ١٨٠.

(٣) الشيخ محمد باقر المحمودى: مقدمة نشرة كتاب المعيار والموازنة، ص٤. ولنظر كلامنا فيما بعد فى"الفصل الثانى" عند كلامنا عن الإسكافى وموقفه من هشام بن الحكم.

(٤) نفس المصدر: ص ٤.

(٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ٤٧، ص ٥٥، ص ٢١٥، ص ٢١٧، ص ٢١٨، ص ٢١٩، ص ٢٢٧، ص ٢٦٧.

(٦) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٩، والكعبى: مقالات الإسلاميين ص ٧٤.

١٢ـ كتاب المخلوق على المجبرة[١]

وهذا الكتاب واضح أنه فى الرد على الجبرية.

١٣ـ كتاب "الشرح لأقاويل المجبرة"[٢].

١٤ـ كتاب الرد على المشبه[٣]

ويبدو أن هذا الكتاب موضوعه الانتصار للتوحيد بإثبات التنزيه وبعد أصل التوحيد من أهم أصول المعتزلة قاطبة.

١٥ـ كتاب الرد من أنكر خلق القرآن[٤]

أثبتنا له فيما سبق. من هذا الثبت ـ كتابا فى "إثبات خلق القرآن" وهذا الكتاب الذى نثبته له هو كتاب أيضا فى الإنتصار لخلق القرآن والرد على من خالف ذلك، ومن المعروف أن القول بخلق القرآن قولاً شغل حيزا كبيرا في الدراسات الكلامية، كما كان مشكلة شغلت المتكلمين فى عصر الإسكافى وقامت بسببه ما نسميه بمحنة خلق القرآن والتى استمرت من ٢١٨هـ إلى ٢٣٢هـ وقد عاصرها الإسكافى.

١٦ـ كتاب إبطال قول من قال بتعذيب الأطفال: [٥]

يبدو أن هذا الكتاب يدور حول قضية "التكليف"، وإبطال القول بالتكليف بما لا يطاق، ولكى يكون التكليف تكليفًا بما يطاق، فإن عدالته تعالى تقتضى أن تهب المكلف ما يعينه على التكليف كإكتمال العقل،

---

(١) الشيخ محمد باقر المحمودى: مقدمة نشرة كتاب المعيار والموازنة، ص ٤.

(٢) نفس المصدر: ص ٤.

(٣) نفس المصدر: ص ٤.

(٤) نفس المصدر: ص ٤.

(٥) نفس المصدر ص ٤.

وحرية الإرادة، وسلامة الجوارح، فإذا غاب العقل غـاب التكليف، وإذا غاب التكليف سقط العقاب، ومن هنا يكون الأطفال من أهل السلامة[1].

١٧ـ كتاب الرد على النظام:

ذكره البغدادى موضحا إن الإسكافى رد فيه علـى النظـام، ونقض مذهبه قائلاً: "ومنهم (أى من المعتزلة الذين ردوا على النظام) الإسكافى، له كتاب على النظام، كفره فـى أكثر مذاهبه"[2] ويبدو أن أهم النقاط التى خالفه فيها كانت تتعلق بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ، وقول النظام بالطفرة، وإبطال الإجمـاع والقيـاس فى الاستدلال علـى الأحكام الشرعية، ولعل المسألة الأخيرة وهى إنكار الاجماع والقيـاس هى التى دعته فيما يقـول ابن أبـى الحديد إلـى الطعن فـى الصحابـة وذكر عيوبهـم، وخاصـة الإمـام علـى وتهجمه عليه بأنـه كـان يوهم أصحابه بأنه يوحى إليه من السماء!![3]، والطعن فى الإمام علـى من الأمـور التـى تتعـارض مـع تفضيل الإسكافى لـه، فيعتـبره أفضـل المسلمين جميعـا بعد النبـى ﷺ، ولقد كتـب الإسكافى كتبـا فـى بيـان فضائل الامام على لعل اشهرها" المعيار والموازنة فى تفضيل الامـام على على سائر المؤمنين بعد النبىﷺ)"[4].

---

(١) انظر كلامنا فيما بعد عن "للعدل الإلهى" فى الفصل الثالث.

(٢) البغدادى: الفرق بين لافرق، ص ٨٠ ، ص ١١٥.

(٣) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، مجلد٢، ج٦، ص ٤٨.

(٤) انظر كلامنا فيما بعد عن كتبه فى مجال السياسة.

١٨ـ كتاب الرد على النصارى:

ذكره القاضى عبد الجبار بقوله: إن الإسكافى قد كتب هذا الكتاب على النصارى، وعلى كل من خالط الرهبان وأرباب البيع[(١)].

١٩ـ كتاب "مجالس دارت بينه وبين أبى جعفر السكاك"

يذكره الخياط بقوله: "وكذلك كان السكاك بالأمس، وهو أحد أصحاب هشام (ابن الحكم)، ولم يكلمه معتزلى إلا قطعه، وهذه مجالسة مع أبى جعفر الإسكافى معروفة يعلم قارؤها والناظر فيها، مقدار الرجلين، وفرق ما بين المذهبين"[(٢)] فواضح أن هذا الكتاب هو تسجيل لتلك المجالس التى كانت بينه وبين السكاك[(٣)] على أن هناك مناظرات أخرى مشهورة بين الإسكافى والكرابيسى[(٤)]، أشار إليها ابن حجر[(٥)]

---

(١) القاضى عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة تحقيق عبد الكريم عثمان بيروت، ١٩٦٦، ج١، ص ١٤٨. وانظر أيضا: الدكتور عبد الستار الرواى: ثورة العقل، ص ١٦٣.

(٢) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ١٤٢.

(٣) انظر كلامنا فى الفصل الثانى عن الإسكافى والسكاك.

(٤) الكرابيسى: هو أبو الحسين على بن يزيد الكرابيسي، من أصحاب الإمام الشافعى تفقه عليه، وسمع منه، توفى ٢٤٥هـ، وقيل ٢٤٨هـ (انظر: السبكى: طبقات الشافعية، القاهرة، ١٣٢٤هـ ج١، ص ٢٥١ ـ ص ٢٥٢) وذكر له السبكى كتابا فى المقالات يصفه بقوله: "وعليه معول المتكلمين فى معرفة مذاهب الخوارج، وسائر أهل الأهواء" (السبكى: طبقات الشافعية ، ج١، ص ٢٥٢)، كما يذكر له الكعبى كتابا فى "إكفار المتأولين" انظر الكعبى مقالات الإسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٧٩ وأيضا ابن حجر: تهذيب التهذيب، ج٢، ص ٣٥٩).

(٥) ابن حجر: لسان الميزان ج٥ ، ص ٢٥٠.

والخطيب البغدادى [1] وياقوت الحموى[2] وهى مناظرات يبدو أنها دارت حول إبطال الجبر باعتبار أن الكرابيسى من المجبرة[3] وكذلك أيضا دارت حول مسألة الإمامه ذلك لأن الكرابيسى له كتاب فى "الإمامة" نقد فيه عليًا عليه السلام[4]، وغالب الظن أن هذه المناظرات التى دارت بينه وبين الكرابيسى لم تسجل كمناظراته مع السكاك.

ثانيا: مصنفات فى الفقه والحديث

كتاب "القاضى بين المختلفة".

يبدو أن موضوعه يدور حول الحديث كدليل من أدلة الأحكام الشرعية عند المعتزلة، والدفاع عن منهج المعتزلة والذى يقضى بالتروى فى الأخذ بأحاديث الآحاد، حيث يقول القاضى عبد الجبار فى إشارته لهذا الكتاب وموضوعه: "وبعد فإن غرض من ينسب هذه الطائفة (أى المعتزلة) إلى قلة الحديث ، ظنهم أنهم (أى المعتزلة) يعملون على الأحاديث المروية عندهم، وهذا خطأ عظيم، لأنهم لا يعملون عليها لأن العمل على أدلة العقول التى تحتمل، وعلى أدلة السنة القاطعة والإجماع القاطع هو الواجب، دون أخبار الآحاد، التى قد يعتمد فيها الكذب، وقد يقع فيها السهو والنسيان، والتغيير والتدليل، لا أنهم لم يعرفوا ذلك، وعرفوا ما يصح فيه السند، وما لا يصح، فإن الناظر إذا نظر فى كتاب "القاضى بين المختلفة" لأبى جعفر

---

(١) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، ج ٥ ، ص ٤١٦.

(٢) ياقوت الحموى: معجم البلدان، مادة إسكاف.

(٣) ابن النديم: الفهرست، ص ١٨١.

(٤) نفس المصدر: ص ١٨١.

الإسكافى، وكتاب "نقض الشيرجانى" لأبى القاسم البلخى، يعلم أن الأمر كما قلناه"[١].

ثالثا: مصنفات فى السياسة:

(١) نقض العثمانية :

وهو نقض لكتاب العثمانية للجاحظ[٢]، ذكره القاضى عبد الجبار قائلا: " إن أبا جعفر الإسكافى لما نقض كتاب "العثمانية" للجاحظ، دخل أبو عثمان (الجاحظ) صف الوراقين ببغدا وقال: من هذا الغلام السوداوى الذى بلغنا أنه يعرض لنقض كتبنا، والإسكافى جالس، فاختفى منه حتى لم يره[٣] كما ذكره ابن أبى الحديد، وأورد قطعًا كبيرة من هذا الكتاب[٤]، وقد جمعها الأستاذ عبد السلام هارون ونشرها فى ذيل كتاب "العثمانية"[٥].

(٢) كتاب المقامات

وهذا الكتاب فى فضائل الإمام على عليه السلام، وقد ذكره القاضى عبد الجبار كأحد مصادره الرئيسية فى معالجته لموضوع

---

(١) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٩٥.

(٢) نشر هذا الكتاب بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون ، دار الكتاب العربى، مصر، ١٣٧٤هـ ، ١٩٥٥.

(٣) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٦، وأيضا ابن ابى الحديد، شرح نهج البلاغة، مجلد ٤، ج ١٧، ص ١٥٩.

(٤) ابن الحديد : شرح نهج البلاغة، مجلد٣، ج١٣ من ص ٢٥٤، ص ٢٧٦.

(٥) ذكرها تحت عنوان"مناقصات أبى جعفر الإسكافى لبعض ما أورده الجاحظ فى العثمانية" من شرح نهج البلاغة لإبن أبى الحديد.

الإمامة، وأورد نقولاً منه[1]، كما ذكره ابن أبى الحديد أيضا وأورد نقولا منه أيضا[2].

(٣) كتاب المعيار والموازنة :

"فى فضائل أمير المؤمنين الإمام على وبيان أفضليته على جميع العاليمن بعد الأنبياء والمرسلين".

والكتاب ذكره ابن المرتضى[3]، وهو يدور كله حول فضائل الأمام على وتقدمه على سائر الصحابة رضوان الله عليهم، وقد قام بتحقيقه ونشره الشيخ محمد باقر المحمودى[4].

(٤) كتاب التفضيل :

ذكره ابن أبى الحديد[5]، ويحتمل أن يكون هذا الكتاب هو نفسه كتاب "المعيار والموازنة" لإتفاقهما فى الموضوع[6].

وهناك كتب أخرى ورد أسماؤها، ولا نستطيع أن نرجح الموضوعات التى كانت تعالجها على وجه التحديد وهى:

١ ـ كتاب الأشربة وغالب الظن أنه فى الفقه [7].

٢ ـ كتاب العطب [8]. ٣ ـ كتاب النعيم [9].

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ٢٠ "الإمامه" القسم الثانى، ص ٦٢، ص ٦٥، ص ٦٦، ص ٧٢، ص ١١٤، ص ١٢٤.

(٢) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة ، مجلد٤، ج ١٧، ص ١٥٨.

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٤.

(٤) إيران ، ١٤٠٢هـ ، ١٩٨١م.

(٥) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة ، ج٤، ص ٧٣.

(٦) محمد باقر المحمودى: مقدمة نشرة "المعيرا والموازنة" ص ٤.

(٧) نفس المصدر: ص ٤.

(٨) نفس المصدر: ص ٤.

(٩) نفس المصدر: ص ٤.

الفصل الثاني

التيارات الفكرية والدينية والسياسية في عصره

(١) تمهيـد

(٢) التيارات الفكرية والدينية والسياسية .

أولاً : التيارات المخالفة للإسلام.

ثانياً : التيار الباطنى وأخطاره على العقيدة الإسلامية.

ثالثاً : الفرق السياسية .

تمهيـد :

عاش الإسكافى فى ظل الدولة العباسية، ومن المرجح أنـه ادرك خلافة الرشيد (١٧٠هـ ـ ١٩٣هـ) وهو حدث صغير، وعاصر خلافـة: الأمين (١٩٣هـ ـ ١٩٨هـ)، والمأمون (١٩٨هـ ـ ٢١٨هـ)، والمعتصم (٢١٨هـ ـ ٢٢٧هـ) ، والواثق (٢٢٧هـ ـ ٢٣٢هـ) وقضى فى خلافه المتوكل (٢٣٢هـ ـ ٢٤٧هـ) ثمانى سنوات حيث توفى ٢٤٠هـ.

وهو بهذا يكون قد عاصر الفترة الممتدة من أواخر القرن الثانى إلى قرب منتصف القرن الثالث الهجرى، وهى فترة لها أهميتها فى تاريخ الفكر الإسلامى، فهى تعد بداية لنهضة فكرية نمت وإزدهرت فى النصف الثانى من القرن الثالث والرابع الهجريين.

فقد ذاع فى هذه الفترة الكثير من التيارات العلمية والفلسفية المختلفة والمتباينة، والتى نشأت من إمتزاج الثقافات المختلفة والتى تفاعلت بعضها مع بعضها الآخر، هذه الثقافات التى وفدت إلى العالم الإسلامى عبر حركة الترجمة، وكان لنموها وإزدهارها بالغ الأثر على نمو الفكر الإسلامى وتطوره.

كما شهدت هذه الفترة التى عاشها الإسكافى، ذلك الصراع القومى الذى نشب بين القومية العربية والقوميات الأخرى التى دخلت الإسلام، وبخاصة القومية الفارسية، فيما كان يعرف آنذاك بـ"الشعوبية"، وقد كان ذلك الصراع مستترًا حينًا، وصريحًا حينًا آخر، بحسب قوة القابضين على أمور الحكم، وكان لهذا الصراع خطره على الفكر الكلامى بوجه خاص.

لقد ارتبط بهذ ا التيار الشعوبى ظهور التيار الباطنى، الذى استفحل خطره وتمثل فى ذيوع موجة من الزندقة، إنتشرت فى الأوساط الأدبية والعلمية والفلسفية، وكانت ترمى إلى إقتلاع الإسلام من جذوره، كما إمتد خطر الباطنية إلى مجال المتكلمين والفقهاء، فزكت خلافاتهم، وعملت على تعميقها، بإشعال جذوة الخلاف بينهم، فراحوا يتقاتلون ويتنابذون بالفكر، مما جعلهم ينشغلون عن أنفسهم، ضد ما لحقهم من مخالفيهم من أوصاف التطرف والخروج عن الإسلام الصحيح ولعل خير مثال يمكن الاستدلال به هنا هو دور الباطنية فى إزكاء الخلاف حول القرآن الكريم أقديم هو أم مخلوق؟، ذلك الخلاف الذى تفجر فى الأوساط الكلامية والفقهية، بل إمتد أثره إلى عامة الناس!!، وأحدث ما سمى فى التاريخ العقدى للإسلام بـ"محنة خلق القرآن"، والتى بدأت فى أواخر عهد الخليفة المأمون (حوالى سنة ٢١٨هـ) واستمرت حتى وفاة الخليفة الواثق ٢٣٢هـ، فاستمرت حوالى أربعة عشر عامًا من الصراع والتوتر، وقد كان للباطنية دورها الكبير فى إثارة هذه المحنة وتزكيتها فقد كانت ـ ولا شك. مكيدة من مكائد الباطنية، وقد وُرِط المعتزلة فى هذه المحنة، فهم لم يقصدوا مصادرة آراء الفقهاء والمحدثين، ولم يروا فرض رأيهم على جمهور المسلمين، ذلك لأنهم كانوا يرون أن المسألة لا تعدو إلا أن تكون مسألة إجتهادية، فهى مسألة لم يرد فيها نص قطعى الدلالة، فاجتهدوا، وقالوا بخلق القرآن تحت دعوى تصحيح الاعتقاد، ولكنهم زج بهم فى هذه المحنة، وحملهم التاريخ كل تبعاتها ولقد كانت هذه المحنة سببا هاما فى ثورة الرأى العام ضدهم ـ وما زال ـ مما أدى إلى سقوطهم، وأفول نجمهم، وإتلاف مؤلفاتهم وإحراقها، وقد شهدت السنوات الثمانى الأخيرة من

حياة الإسكافى بداية ذلك التدهور والذبول، وهكذا نجحت إحدى مهمات الباطنية فى إسقاط المعتزلة عن مراكزهم، ذلك لأن المعتزلة هم الذين وقفوا لهم بالمرصاد، ونجحوا فى إبطال هجومهم على الإسلام، بل إن بعض المؤرخين يرون أن مكافحة الباطنية كانت أحد الأسباب الرئيسية لظهور المعتزلة وتطور آرائها.

أشرنا - فى إيجاز - إلى أهمية هذه الفترة التى عاشها الإسكافى لما ساد فيها من اتجاهات فكرية ودينية وسياسية والتى سوف نتناولها بشئ من التفصيل – ومن المسلم به أن هناك إرتباطًا وثيقًا بين فكر العصر وثقافته، والمفكر الذى ينشأ فيه، فالمفكر ضمير عصره، تثقله همومه، وتؤرقه مشكلاته، ويتفاعل مع تياراته الفكرية والدينية والسياسية يؤيد بعضها، ويرفض بعضها، ويبدع من جانبه فكرًا جديدًا، يضاف إلى ثقافة عصره، ولقد كان الإسكافى من طراز ذلك المفكر الذى إرتبط بعصره، وجاء نشاطه الفكرى شاهدًا على ذلك، فكتب دفاعًا عن العقيدة من وجهة نظر عقليه، ليدعم فلسفة التوحيد والعدل التى أقامها أسلافه الأوائل، لمواجهة تصورات المشبهة والمجسمة .. وغيرهما من الفرق الكلامية المغالية والمنحرفة عن الفهم الصحيح للعقيدة، كما كتب دفاعًا عن العقيدة ليدحض دعاوى الزندقة، ويصد هجمات الأديان المخالفة للإسلام، واسهم فى معالجة مشكلات عصره، وعلى رأسها مشكلة الإ مامة، فأعلن موقفه السياسى "الذى يقوم على مبدأ جواز إمامه المفضول وهو مبدأ زيدى فى الأصل، تبناه معتزلة بغداد، فأطلق عليهم "متشبعة المعتزلة"، غير أن الإسكافى تناول هذا المبدأ بالتدقيق والتفصيل، ليدحض المفهوم

الشيعي الرافضي في القول بالنص والتعيين، فضلا عن الرفض لسائر الخلفاء الراشدين المتقدمين على عليّ بن أبي طالب.

وهكذا إرتبط فكر الإسكافي بعصره، ومن هنا بدت الحاجة إلى دراسته ولا نقصد ـ هنا دراسته من الناحية التاريخية، والتي ترمي إلى إثبات حوادثه التاريخية أو سردها، فهذا شأن التاريخ وحده، وهو به أليق، ونحن وإن كنا نؤمن بأهمية التاريخ وأحداثه في تشكيل فكر العصر وثقافته، إلا أننا نرى أن مهمتنا الأساسية ستقتصر على تاريخ الأفكار، أي تاريخ العقل الإسلامي في فترة من أهم فترات نشوئه وإرتقائه، وبخاصة في المجال العقدي وليس خافيًا أن تاريخ الفكر ليس بيسير، وخاصة إذا ما حاولنا أن نعرف كيف نبتت الأفكار، وكيف نمت وتطورت، وكونت هذه المذاهب الدينية والسياسية.

ويمكننا أن نجمل أهم التيارات الفكرية والدينية والسياسية التي سادت في عصر الإسكافي فيما يلي :

أولاً : التيارات الدينية المخالفة للإسلام
ثانياً : التيار الباطني وخطره على الإسلام
ثالثاً: الفرق السياسية

وفيما يلي تفصيل ما أجملناه:

أولاً : التيارات الدينية المخالفة للإسلام :

لقد ذاعت في هذا العصر أفكار حاولت الأديان السماوية المخالفة ومجموعة الملل والأهواء المختلفة، أن تروج لها، لتحيي من جديد عقائدها القديمة، ولتهاجم ـ بطرق شتى ـ العقيدة الإسلامية :

فقد حاولت اليهودية بطرقها السرية أن تروج لبعض معتقداتها فى الساحة الإسلامية، مثل: إنكار النسخ تحت دعوى أن الشريعة واحدة، إبتدأت بموسى وإنتهت به، كما روجوا لأفكار التشبيه والتجسيم، والوصاية، والرجعة، والمسيح الدجال[1]، وأشاعوا إسرائيلياتهم فى مجال التفسير[2] والحديث النبوى[3]، وقد كان لهذه الأفكار خطرها فى ظهور الحشوية والمجسمة[4]، كما تفشت هذه الأفكار فى ظل التشيع الغالى وأدى تسربها إلى إثارة موضوعات عقدية لم يكن للمسلمين عهد بها فتصدى لها المتكلمون بعامة والمعتزلة بخاصة، وقد نقل إلينا أن بشر بن المعتمر ـ مؤسس معتزلة بغداد (ت ٢١٠هـ) ـ قد تصدى لهذه الأفكار اليهودية، حيث كتب كتاباً فى "الرد على اليهودية"[5] كما حاولت المسيحية أن تنشر افكارها عن: التثليث، والإتحاد، والصلب، عن طريق نصارى

---

(١) انظر فى تفصيل ذلك كتابنا: أصالة علم الكلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ١١٣ ـ ص ١٨٨

(٢) الدكتور أحمد صبحي: علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، (المعتزلة)، موسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢، ص٣٢ ، ص ٣٣.

(٣) الدكتور على سامى النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٧٧م و ج١ ، ص ٧٠.

(٤) الدكتورة سهير محمد مختار: التجسيم عند المسلمين "مذهب الكرامية"، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر، الاسكندرية، الطبعة الأولة ١٩٧٩م، ص ١٠٥ ، ص ١٢١.

(٥) رضا كحالة: معجم المؤلفين، دمشق، ١٩٥٧م، ج٢، ص ٤٦.

العرب، وكذلك عن طريق من اسلم من النصارى(١)، وقد ساعد تسامح الخلفاء ـ من بني امية وبني العباس ـ مع أهل الكتاب ـ على نمو الفكر المسيحي، الذي سلح نفسه بكافة الأدلة الجدلية، وقد بلغ من تسامحهم أن عقدت مناظراتهم ومجادلاتهم لعلماء المسلمين في بلاطهم وتحت رعايتهم (٢).

ولقد تصدى المعتزلة عامة ومنهم الإسكافي لدحض مذاهبهم فنجد إثنين من متقدمي المعتزلة وكانا معاصرين للإسكافي، قد عنوا بالرد على هذه الأفكار المسيحية، والتي يبدو أنها كانت قوية آنذاك وهما: الجاحظ الذي أفرد رسالة في "الرد على النصارى"(٣)، وبشر بن المعتمر والذي يروى أن له كتاباً في"الرد على النصارى"(٤)، ثم الإسكافي الذي اثبتنا في مصنفاته أن له كتابا في "الرد على

---

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م، الجزء الثالث ، ص ٣٥٨.

(٢) Watt: Islamic Philposophy and Theology. Edinbrgh, University Press, Londin, 1962, p.6.

وانظر ايضا Watt: Free will and Predestination in Early Islam, London, 1948, p 0.58.

Maccdonald: Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constiutional theory, London, 1927, p. 132.

(٣) الجاحظ: رسالة في الرد على النصارى ضمن ثلاث رسائل نشرها بوشع فينكل، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ.

(٤) الدكتور عبد الستار الراوي: ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، ص ١١٠.

النصارى"، وقد ذكر القاضى عبد الجبار فى وصفه لهذا الكتاب أن الإسكافى كتب هذا الكتاب للرد على النصارى، وعلى كل من خالط الرهبان وأرباب البيع (١) وهذا يفيد أن هذه الأفكار المسيحية قد تفشت فى عصره، وكان لها اثرها الخطير على العقيدة الإسلامية، مما دعاه إلى إفراد كتاباً فى الرد عليها كما عنى أيضا المتأخرون من المعتزلة بهذا الأمر لخطورته، كالقاضى عبد الجبار(٢).

كما سادت فى هذا العصر أيضا الكثير من الأفكار التى روجت لها الديانات غير السماوية، والتى تمثلت فى تيارين أساسيين كان لهما خطرهما على العقائد الإسلامية وهما :

أ ـ التيار الفارسى ب ـ التيار الهندى

أ ـ التيار الفارسى:

لقد قوى نفوذ الفرس إبان الدولة العباسية، التى قامت بفضل جهودهم، حيث سعوا ـ بشكل قوى ـ مع الساعين إلى إسقاط الحكم الأموى، والدعوة للعباسيين، فقاموا بالدعوة لهم فى موطنين، هما اصلح ما يكون لهذه الدعوى، وهما خراسان والكوفة ، كانت الأولى تعانى من ذل الأمويين للفرس المسلمين أما الثانية فكانت معروفة بولائها لآل البيت ونجحت هذه الدعوة فى إقامة الدولة العباسية بقيادة

---

(١) انظر كلامنا عن مصنفات الإسكافى فى "الفصل الأول".

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبوب التوحيد والعدل، الجزء الخامس، "للفرق غير الإسلامية" بتحقيق محمود محمد الخضيرى، ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور، وإشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٨٦ ـ ص ١١٥.

أبو مسلم الخراسانى، وكان للفرس بعض ما تمنوه، ولم يكن قليلاً، فكان لهم الكثير من النفوذ حتى إن الجاحظ كان يصف دولة العباسيين بأنها دولة أعجمية خراسانية[1]، ويعد الخليفة المنصور أول من توسع فى الاستعانة بالفرس فى إدارة الدولة وسياستها، وزاد نفوذهم فى عهد الرشيد الذى شهد استبداد البرامكة[2] فى تصريف أمور الدولة واستمر نفوذهم فى الإزدياد إبان عصر الخليفة المأمون[3].

على أن الخلفاء العباسيين مع إطلاقهم للنفوذ الفارسى فى دولتهم على هذا النحو، إلا أن ذلك لم يمنعهم من النيل من وزرائهم أو قوادهم الفرس، بل والتنكيل بهم أحيانا، متى استشعروا خطرًا منهم على سلطانهم، أو على المعتقدات الدينية، وخير شاهد على هذا تنكيل المنصور بقائده أبى مسلم الخراسانى، وتنكيل الرشيد بالبرامكة[4].

على أن نفوذ الفرس قد تقلص بشكل واضح فى عهد الخليفة المتوكل، الذى أحل الترك محل الفرس، فنكلوا بالفرس والعرب معاً.

---

(١) الجاحظ: البيان والتبيين، ج٣، ص ٢٠٦، وانظر أيضا أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج١ ، ص ٣٦.

(٢) البرامكة: أسرة فارسية من ابنائها الوزراء الأولون فى الخلافة الإسلامية، وليس "برمك" اسم شخص، وإنما هو لقب يطلق على "الموبذ فى "نوبهار" وهو منصب دينى وراثى (انظر دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية، مادة: البرامكة ، ص ٥٤٧).

(٣) الجهشيارى: الوزراء والكتاب، تحقيق السقا والأبيارى، الطبعة الأولى، ١٣٥٧هـ ــ ١٩٣٨م، ص ٢١٢ وانظر أيضا: أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج١، ص ٤٤.

(٤) أنظر تفصيلا: الدكتور حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى، النهضة المصرية القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٧٩م، ج٢، ص١٦٨ ــ ص١٧٤. والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٢٧.

وسيادة النفوذ الفارسي - على هذا النحو - كان له أثره في نيوع عقائد الفرس وبخاصة: الزرادشتية، والمانوية والمزدكية[١]، فذاعت الزندقة، والتي تحمل في ذلك العصر على معاني أربعة[٢]: أولها: التهتك والاستهتار مع تبجح في القول يصل أحيانا إلى ما يمس الدين، ولكن قائله لم يقله عن نظر، وإنما قاله عن خلاعة ومجون، وثانيها: إتباع دين المجوس، وخاصة دين ماني، مع التظاهر بالإسلام وثالثها: أتباع دين المجوس، وخاصة دين ماني، مع غير التظاهر بالإسلام، ورابعها: الملحدون الذين لادين لهم.

وكان لانتشار المذاهب الثنوية الغنوصية، وبالذات المانوية، وبفضل الكتب التي كتبت في نصرتها[٣] وفي ظل حركة منظمة أثرها في انتشار الزندقة [٤] الأمر الذى أدى إلى ضرورة مقاومتها، ودحض أفكارها ومذاهبها، وقد قام المعتزلة بهذا العمل خير قيام، بل إنه فيما يقول "بيكر" كان من أهم أسباب قيام المعتزلة[٥]، فقد بذل أوائلهم كواصل عطاء[٦]، وعمرو بن عبيد[٧]، وأبي الهذيل

(١) انظر تفصيلاً كتابنا: أصالة علم الكلام، ص ١٤٢، ١٥٦.

(٢) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج١، ص ١٥٢ - ص ١٥٣.

(٣) القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ١٢٩.

(٤) انظر كتابنا: أصالة علم الكلام، ص ١٥٠ - ص ١٥٣.

(٥) بيكر: تراث الأوائل في الشرق والغرب، ضمن مجموعة مقالات ترجمها وعلق عليها، الدكتور عبد الرحمن بدوي، وجمعها تحت عنوان "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"

(٦) له كتاب في الرد على المانوية بعنوان "الألف مسألة في الرد على المانوية" انظر ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٢١.

(٧) انظر كتابنا عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية والفلسفية، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص ٧٠ - ص ٧٢.

العلاف[1]، والنظام[2]، جهدًا كبيرًا فى هذا الصدد، كما أن معتزلة العصر الذى نؤرخ له: كبشر بن المعتمر، ومعمر بن عباد وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، وثمامة بن أشرس[3]، قد بذلوا أيضا جهدا كبيرا في مناهضة الفرق الثنوية، وظل أمر مقاومة الثنوية، ودحض عقائدها أمراً عاماً عند رجال الاعتزال، في كل عصورهم، فنجد الخياط قد أوقف كتابه "الانتصار" والرد على بن الراوندى"[4] لهذا الغرض كما درس القاضي عبد الجبار المذاهب الثنوية وأوقف أجزاء من مؤلفاته للرد عليها[5] وكذلك كان الأمر عند سائر المتأخرين:

---

(١) له كتاب ناقش فيه مجوسيا أسلم على يديه يسمى "بكتاب ميلاس" انظر الزركلي: الأعلام، ج٣، ص ٢٩٨.

(٢) له كتاب فى "الرد على الثنوية" انظر: البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٨١ ـ ص ٨٣ وانظر الجاحظ: الحيوان، بتحقيق عبد السلام هارون، عيسى البابى الحلبى القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ج٤، ص ٤٤١ ـ ص ٤٤٢، ج٥، ص ٤٦ ـ ص ٥٠.

(٣) انظر فى ذلك: زهدى جار الله المعتزلة، ص ٢٦ ـ ص ٤٧.

(٤) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى انظر الصفحات: ٦، ٧، ٢٦، ٣٠، ٣٤، ٣٨، ٤٣، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ٥٦، ٧٠، ٨١، ٨٦، ٨٨، ٩٢، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٥، ١٧٣، ١٧٨.

(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبوب التوحيد والعدل، ج٥ (الفرق غير الإسلامية)، ص ٢٢ ــ ص ٧٩ وشرح الأصول الخمسة، ص ٣٤، ص ٢٧٨ ــ ص ٢٨٥ ص٢٨٨، والمحيط بالتكليف، جمع الحسن ابن أحمد بن متوية، تحقيق عمر السيد عزمى، ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٢٢، ص ٦٠، ص ١٥٠، ص ١٧٧، ص ٢٢١، ص٢٢٤، ص ٢٢٧، ص ٢٦٢، ص ٣٧٣، ص ٤٠٩، ص ٤١٥.

كالنيسابورى[١] والحاكم الجشمى[٢]، وابن متويه[٣].

ب ـ التيار الهندى :

لقد كان للهنود أثرهم فى الثقافة الإسلامية من ناحيتين هما: الأولى كانت مباشرة، تمت بإتصال المسلمين ـ أنفسهم ـ بالهند عن طريق التجارة، وعن طريق الفتح أيضًا، والذى صير ما فتح من بلاد السند جزءًا من المملكة الإسلامية، تخضع لنظامها، وتجرى عليها أحكامها، وينتقل المسلمون إليها ، كما ينتقل الهنود إلى العالم الإسلامى، وكل من هؤلاء وهؤلاء يحملون ثقافتهم ويتبادلونها. أما الناحية الثانية: فكانت غير مباشرة، حيث نقلت الثقافة الهندية بواسطة الفرس، الذين اتصلوا بالهنود، إتصالاً وثيقًا قبل الفتح الإسلامى، وأثروا فيهم وتأثروا بهم، فلما نقلت الثقافة الفارسية إلى العربية، نقل فى ثناياها جزءًا من الثقافة الهندية[٤].

---

(١) النيسابورى: فى التوحيد "ديوان الأصول" بتحقيق محمد عبد الهادى أبوريدة، مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٦٩م والكتاب فى مجملة يعالج موضوع التوحيد، محللا إياه، ومدافعا عنه، وداحضا لمزاعم الثنوية.

(٢) الحاكم الجشمى: شرح عيون المسائل، مخطوط بدار الكتب المصرية، مصور عن مكتبة صنعاء، ميكروفيلم ٣٠٦ انظر اللوحات الأولى من هذا المصنف ومواضع أخرى.

(٣) ابن متويه: التذكرة فى احكام للجواهر والأعراض ، تحقيق وتقديم الدكتور سامى نصر، والدكتور فيصل عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م، ص ٩١ ـ ص ١٠٥ ومواضع أخرى.

(٤) أحمد أمين: ضحى الإسلام ، ج١ ص ٢٤٤ ـ ص ٢٤٥ وانظر أيضًا دكتور حسن ابراهيم : تاريخ الإسلا م السياسى، ج٢ ص ٢٥١.

ولقد وقف المسلمون على الثقافة الهندية عن طريق هاتين الناحيتين فعرفوا ديانات الهند الكبرى، كما أن بعضاً من أصحاب هذه الديانات حاولوا الترويج لها فى الساحة الإسلامية، إبتغاء هدم البناء العقدى للإسلام فأشاعت السمنية من دياناتهم نزعة مادية فى مجال تفسير الوجود والمعرفة، تقود إلى نتائج خطيرة من أهمها إنكار ما وراء عالم الشهادة ومن هنا ارتبط أصحابها بالتيار الشكى الذى يرمى إلى الزندقة، كما أشاع البراهمة أيضا القول بالتناسخ، أى القول بتناسخ الأرواح، وقد تأثر بقولهم أحمد بن حائط، وهو من معاصرى الإسكافى(١)، كما نادوا بفتح باب النبوة، حيث ذهبوا إلى أن العقل كاف فى هداية البشر، وكلا القولين له خطره الشديد على العقائد الإسلامية(٢) ولعل هذا ما دعا الإسكافى ـ وغيره من المتكلمين ـ إلى مواجهة هذه الأفكار بالدحض.

ثانيا : التيار الباطنى

لقد شهد هذا العصر ظهور التيار الباطنى واستفحال خطره، فيقول البغدادى: إن أصحاب التواريخ قد ذكروا أن دعوة الباطنية ظهرت أولاً فى زمان المأمون وانتشرت فى زمان المعتصم(٣)، وتكونت الباطنية من الشعوبية الفارسية ومعها اليهود والنصارى(٤)،

---

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ١٤٩ ، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٢٥٦، ص ٢٥٧، ص ٢٦٠، ص ٢٦١. والشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٦٧، ص ٦٨، ص٧٠.

(٢) انظر تفصيلا كتابنا أصالة علم الكلام، ص ١٦١ وما بعدها.

(٣) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٢٦٨ وانظر أيضا: الاسفرايني التبصير فى الدين، ص ١٤٠ ـ وص ١٤١.

(٤) الاسفرايني: التبصير فى الدين، ص ١٤٢.

لتكون جبهة قوية ضد الاسلام، جمعها الكيد له، وإنتهجوا في ذلك مناهج كثيرة، أشهرها اللجوء إلى الطرق السرية، فأظهر قوم منهم الإسلام، مبطنا دينه القديم، واتجهوا إلى أهل التشيع من المسلمين، وأظهروا المحبة لآل البيت[1]، مستغلين ذلك في الطعن على الصحابة، والتباكي على ما حل بآل البيت، لينفذوا إلى الغلو في عليًا رضى الله عنه، ثم في الأئمة بعده، ملتمسين أدلتهم في الغلو والخوض في الصحابة بأحاديث وضعوها في ذلك، ثم اتجهوا إلى القرآن الكريم ومتواتر السنة، فذهبوا إلى أن لهذه النصوص ظاهرا وباطنا، وأن إمارة الأحمق هو الانخداع بظاهرها، وأن إمارة الفقيه إعتقاد بواطنها، وعلم الباطن لدى الإمام فقط، فهو مستودع العلم، والمعصوم من الخطأ، فهو بشر مثاله، لا يموت، وإنما يرفع ويعود إلى الدنيا بعد غيبته، .. وهكذا يتدرجون مع من يستدرجونهم، حتى يخلعوهم عن العقائد الصحيحة، وقد أوضح لنا الغزالى أمر الباطنية وظهورهم وعقائدهم، فيقول "تشاور جماعة من المجوس، والمزدكية، وشرذمة من الثنوية الملحدين، وطائفة كبيرة من ملحدة الفلاسفة المتقدمين، وضربوا سهام الرأى في استنباط تدبير تخفف عنهم ما نابهم من إستيلاء أهل الدين، وينفس عنهم كربة ما دهاهم من أمر المسلمين، حتى أخرسوا ألسنتهم عن النطق بما هو معتقدهم من: إنكار الصانع، وتكذيب الرسل، وجحد الحشر والنشر، والمعاد إلى الله ..."[2].

---

(١) القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ٥١ ـ ص ٥٢.

(٢) الغزالي: فضائح الباطنية، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ١٩٦٤، م ص ١٨، وقارن أيضا القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٦ "إعجاز القرآن" ص ٣٤٥.

ويستطرد الغزالى مبينا ـ سبيلهم الذى سلكوه فيقول عنه "أن ننتحل عقيدة طائفة من فرقهم هم أركهم عقولاً، وأسخفهم رأيا، وألينهم عريكة لقبول المحالات، وأطوعهم للتصديق بالأكاذيب المزخرفات، وهم الروافض، ونتحصن بالإنتساب إليهم والإعتزاز إلى أهل البيت عن شرهم، ونتودد إليهم بما يلائم طبعهم من: ذكر ما تم على سلفهم من الظلم العظيم، والذل الهائل، ونتباكى لهم على ما حل بآل محمد ـ ﷺ ـ ونتوصل به إلى تطويل اللسان فى أئمة سلفهم الذين هم أسوتهم وقدوتهم، حتى إذا قبحنا أحوالهم فى أعينهم، وما ينقل إليهم بنقلهم وروايتهم، إشتد عليهم باب الرجوع إلى الشرع، وسهل علينا استدراجهم إلى الإنخلاع عن الدين وإن بقى عندهم معتصم من ظواهر القرآن، ومتواتر الأخبار، أوهمنا عندهم أن تلك الظواهر لها أسرار وبواطن، وأن أمارة الأحمق الانخداع بظواهرها، وعلامة الفطنة اعتقاد بواطنها، ثم نبث إليهم عقائدنا، ونزعم أنها المراد بظواهر القرآن ثم إذا تكثرنا بهؤلاء سهل علينا استدارج سائر الفرق بعد التحيز إلى هؤلاء والتظاهر بنصرهم"[1].

ولقب الباطنية بعد لقبًا عامًا يشمل فرقًا كثيرة فى عددها، ولكنها واحدة فى اتجاهها، وهو الكيد للإسلام بالحيلة بعد يأسها من مواجهته بالقوة، وقد أورد الغزالى ألقابهم وحصرها فى عشرة ألقاب أشهرها الباطنية، والقرامطة، والقرمطية، والخرمية والخرمدينية، والاسماعيلية، والسبعية، والبابكية، والمحمرة، والتعليمية[2]، وأشهر

---

(١) الغزالى: فضائح الباطنية، ص ١٩.

(٢) الغزالى: فضائح الباطنية، ص ١١ ـ ص ٣٦.

باطنية العصر الذى نؤرخ له هى الدعوة الباطنية الإسماعيلية الشيعية، والتى ظهر دعاتها قبيل منتصف القرن الثالث الهجرى.

ولعل أخطر ما فى الدعوات الباطنية هى نظرتهم إلى الإمام والذى يعد ـ كما ذكرنا أسمى رجل من البشر، إختاره الله تعالى ليكون حجته على الخلق، وخليفته فى الأرض، وحراساً لشريعته، وعصمته كعصمة الأنبياء، عصمة مطلقة غير مقيدة بالمكان أو الزمان[1] وهو مستودع العلم، وهو مصدر من مصادر التشريع، فلا اجتهاد برأى ولا قياس، بل وجوب التعليم من الإمام المعصوم، وهذه هى زبدة مذهب الباطنية فيما يقول الغزالى[2] ولا شك أن فى ذلك قتل لكل ملكات النظر العقلى، والاجتهاد بالرأى، الذى أمرنا به الله تعالى، ويصبح طريق المعرفة ـ الوحيد ـ هو التقليد للإمام وفى هذا اغتيال لملكات الإنسان الإبداعية.

ويعد من أخطر ما دعت إليه الباطنية أيضا مسألة تأويل النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية، ذلك لأن تأويلاتهم حملت النصوص مالا تحتمله إطلاقا، وقد ساعدهم فى تأويلاتهم المسرفة، الإسرائيليات الكثيرة التى وضعت فى مجال الحديث، والتفسير، وكذا الأفكار البوذية، والمسيحية، والمذاهب الفلسفية اليونانية[3]، كل هذه

---

(١) الكلينى: الكافى فى الأصول، طهران، ١٣٧٥هـ، ج١، ص ٢٠٣ وانظر أيضا تفصيلاً الدكتور أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر: القاهرة: ١٩٧٩م، ص ٨٠ وما بعدها.

(٢) الغزالى: فضائح الباطنية ص ٤٢ ـ ص ٤٧.

(٣) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٢٧٨، ص ٢٧٩.

العناصر، دخلت في تأويل النصوص الدينية، التي شملت تأويلهم للتكاليف الدينية لتبرير إسقاطها، فيطوى بساط التكليف[1] ولعل من أشهر تأويلاتهم تفسيرهم للنبوة تفسيرًا فلسفيًا، فيقول الغزالي" إن مذاهبهم (في النبوة) مستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات مع تحريف وتغيير"[2]، وقوله الغزالي صحيح إلى حد كبير، فإن المقارن لتفسيراتهم للنبوة بتفسيرات فلاسفة كالفارابي، مثلا يجد وجه شبه كبير، وليس يخاف أن هناك مصادر فلسفية مختلفة اعتمد الفارابي عليها في هذا التفسير[3]، ولعل هذا أيضا ما دعا أوليري إلى عقد صلة بين المذاهب الباطنية والمذاهب الفلسفية الوافدة عبر حركة الترجمة فيقول: "إن الطالب في المراتب العليا في المذاهب الباطنية، يكشف له عن المعنى الباطني للقرآن الكريم، وهو مذهب أرسطو، والأفلاطونية المحدثة مضافا إليها بعض العناصر الشرقية المأخوذة من الزرادشتية والمزدكية"[4].

---

(١) الغزالي: فضائح الباطنية، ص ٤٧، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص ٢٨٠، ص ٢٨٢ والدكتور علي سامي النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٤، الجزء الثاني، "نشأة التشيع وتطوره" ص ٤١٤ ـ ص ٤١٥ والدكتور عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، ص ٢٧ ومابعدها.

(٢) الغزالي: فضائح الباطنية، ص ٤٠ ـ ص ٤١.

(٣) الفارابي: فصوص الحكم، مع رسائل أخرى، طبعة حيدر أباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ص ٦٢، وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥١، ص ٦٠، والدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨م، ج١، ص ٧٣ ـ ص ٩٦، وسعيد زايد: الفارابي، دار المعارف، للقاهرة، الطبعة الثانية، سلسلة نوابغ الفكر العربي، ص ٥٨ وما بعدها.

(٤) أوليري: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، الترجمة العربية، الدكتور تمام حسان، مطبعة مخيمر، القاهرة ١٩٧١ ، ص ١٦٨.

هذه هي الأفكار الخطيرة التي روجت لها الباطنية قوبلت بنقد شديد من قبل المعتزلة عامة والاسكافي خاصة، فقد كانت له مناظرات، وكتب رد فيها على أقطاب الباطنية فى عصره، كهشام بن الحكم، وصاحبه السكاك كما أن ابن الراوندى كان من أهم الذين روجوا لفكر الباطنية كان له موقفا معروفا من المعتزلة، ولهم أيضا كتبا موقوفة للرد عليه، وفيما يلى نعرض لموقف الاسكافى من أقطاب الباطنية :

(أ) الأسكافى وهشام بن الحكم (١)

أجمع مؤرخو العقائد ـ على اختلاف إنتماءاتهم ـ على أن هشام ابن الحكم أول من قال بأن "الله جسم"، فهو أول من أدخل مقالة التجسيم فى الإسلام مدعماً إياها بالأدلة العقلية(٢)، كما نسبوا إليه

---

(١) هو هشام بن الحكم، البغدادى، الكندى، مولى بنى شيبان، وكنيته أبو محمد أو أبو الحكم، نشأ بالكوفة، وانتقل إلى بغداد، أحد كبار مشايخ الرافضة، وأول من فتق الكلام فى الإمامة وكان حاذقا فى صناعة الكلام له صلات قوية بيحيى بن خالد البرمكى، وكان القيم بمجالس كلامه، توفى بعد نكبة البرامكة، وكانت نكبة البرامكة عام ١٧٨هـ، وقيل توفى فى خلافة المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ) ، وقيل أيضا أنه توفى ما بين ٢٢١هـ ٢٣١هـ (انظر ابن النديم: الفهرست، ص ١٧٥، وابن حجر: لسان الميزان، ج٦ـ ص ١٩٤).

(٢) قد يقال أن مقاتل بن سليمان سبقه فى القول بالتجسيم، وكذا التشبيه ولكن قول مقاتل جاء من خلال تفسيره للقرآن الكريم، والذى اعتمد فيه على إسرائيليات ومسيحيات وثنويات وأما قول هشام فجاء مؤسسا على العقل وحده (انظر: الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، ج٢، ص ٢٣٨)

أيضا القول بـ "التشبيه"[1] والقول بـ"الجبر" فقال الجبائى إن هشاماً قال بالجبر والتكليف بما لا يطاق، لذا يعتبره الجبائى منكرًا للعدل الإلهى بالمعنى الذى ذهب إليه المعتزلة [2].

ويبدو أن هشاما كان فى مجال الطبيعيات ذا نزعة حسية مادية، جعلته يقرر أن الأعراض أجسامًا[3]، وينكر الجزء الذى لا يتجزأ[4]، ويقول بتداخل الأجسام[5]، فينتهى إلى القول بالكمون[6] على أن الباحثين قد إختلفوا بصدد مصدر هذه النزعة المادية الحسية لدى هشام[7].

---

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٤٠، ص ٤١، ص ٦٠، ص ١٠٨، ص١٢٣، ص ١٢٤، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص٤٨، ص ٤٩، والشهرستانى: الملل والنحل، ج٢، ص٢١، والأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ١٠٦ ـــ ص١٠٨، والقاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٥٢، ص٢٦٢، ص ٢٦٦.

(٢) الشريف المرتضى: الشافى فى الإمامة، قزوين، طبعة حجر ١٢٠١هـ ـ ١٨٨٤هـ ص ١٢.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ٣٦.

(٤) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج٢، ص ٩٣. والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١١٣.

(٥) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٥٠، ص ٥١، ص ١١٣.

(٦) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١١٣.

(٧) يرجع الخياط: نزعة هشام المادية إلى إتصاله بالديصانية (انظر: الانتصار، ص ٤٠ ـ ص ٤١) ويضيف بريتزل أن الديصانية كانت ممتزجة بالمذاهب الفلسفية اليونانية (انظر أوتوبريتزل: "مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأوليين فى الإسلام، بحث فى مسألة العلاقات بين علم الكلام الأول عند أهل الإسلام، وبين الفلسفة اليونانية"، مقالة ضمن كتاب "مذهب الذرة عند المسلمين" لبينس، ترجمة الدكتور أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦م، ص ١٤٤ غير أن الدكتور أبو ريده يرى أن مصدر هذه النزعة المادية

وإذا انتقلنا إلى مجال السياسة نراه يقرر: أن الإمامه نص، وهى لعلى ابن طالب، فهو الإمام الحق نصا ووصيه[1]، ورتب على ذلك البراءة من أبى بكر، وعمر، وعثمان - رضى الله عنهم -، وقد تابعه فى ذلك ابن الراوندى، كما سيأتى بعد - وقد تطرف فى نظرته إلى الإمام، فقرر له العصمة المطلقة، بينما جوز الخطأ على الأنبياء - عليهم السلام - بدعوى أن الأنبياء والرسل إذا أخطأوا ردهم الوحى، ولما إنقطع الوحى بالنبى (ﷺ)، فالأئمة لا يوحى إليهم، ولا تهبط عليهم الملائكة، لذا فهم معصومون، لا يجوز عليهم السهو والخطأ،[2] كما قال بالرجعة[3] وكان يشكك الناس فى القرآن الكريم لتجويزه الزيادة والنقصان فيه[4].

ما تقدم يمثل - فى جملته - أهم الآراء التى نادى بها هشام ابن الحكم حاول ترويجها واشاعتها، وهى فى مجملها تمثل الفكر الشيعى المتطرف، والذى رفضته المعتزلة عامة، والإسكافى بوجه خاص، خاصة فيما يتعلق بالآراء السياسية، وقد نسب إلى الاسكافى كتاب رد فيه

-الحسية عند هشام هو تأثره بالفكر الهندى حيث يقول:" وجائز أن نفى الأعراض عند النظام، وعند هشام ابن الحكم الرافضى المتقدم على النظام، من أثر الفكر الهندى الذى نشره السمنية بين المسلمين" (انظر: الدكتور أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م، ص ١١٩)

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٥٠.

(٢) القاضى عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ٢٢٤ - ص ٢٢٥، ج٢، ص ٥٢٨.

(٣) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٥٢، ص ٢٦٢، ص ٢٦٦.

(٤) نفس المصدر: ص ١٥٢، ص ٢٦٢، ص ٢٦٦.

على هشام بعنوان "الرد على هشام"[1]، ومع أنه لم يرد في المصادر التي بين ايدينا ما يشير إلى موضوعات الرد، إلا أننا يمكننا أن نرجح أن مسألة الإمامة وما يتعلق بها، كانت أحد الموضوعات الهامة التي تناولها رد الاسكافي على هشام، ذلك لأن هشاما ـ كما ذكرنا ـ من القائلين بالنص والوصية، وله كتاب بعنوان "كتاب الوصية والرد على من أنكرها"[2] ينتصر فيه لهذا القول. ولذا فهو يرفض القول بإمامة المفضول فله كتاب بعنوان "كتاب الرد على من قال بإمامة المفضول"[3]، رد فيه على القائلين بإمامة المفضول، فمن المرجح أن يكون رد الإسكافي قد تناول هاتين المسألتين، ذلك لأنه يرفض القول بالنص، كما يدافع دفاعاً كبيراً عن جواز إمامة المفضول وتقديمه على الأفضل، ويرفض مطلقاً البراءة من الخلفاء السابقين على علي بن أبي طالب[4] على أن هناك مسائل أخرى نرجح أيضا أن تكون موضوعات لهذا الرد عالجها هشام من وجهة نظر مغايرة تماماً للفكر الاعتزالي عامة، كموضوع التشبيه والتجسيم، وموضوع الجبر، والتكليف بما لا يطاق، ....، كما نرجح أيضا أن تكون مسألة إنكار الجزء الذي لا يتجزأ كانت من مسائل الرد وذلك لأن الإسكافي من المثبتين للجوهر الفرد، وقد اعتمد على هذا الاثبات في اثبات حدوث العالم[5] ويمكن القول بأن آراء هشام بن الحكم

---

(١) انظر مصنفات الاسكافي في الفصل الأول.

(٢) ابن النديم: الفهرست، ص ١٧٥.

(٣) نفس المصدر: ص ١٧٥.

(٤) انظر كلامنا فيما بعد عن الجانب السياسي.

(٥) انظر كلامنا فيما بعد عن الجانب الطبيعي.

فى مجملها تناقض الفكر الاعتزالى عامة، ولذا نرى كثيرًا من شيوخ الاعتزال قد قاموا بالرد عليه فقد ورد أن ابا الهذيل العلاف قد رد عليه[1]، وأيضا بشر بن المعتمر[2] كما نقض الجبائى كتابه فى "الجسم والرؤية"[3]، كما أورد الخياط طعن الجاحظ عليه[4]، كما أورد الخياط نفسه ردودا عليه فى كتاب "الانتصار"[5].

(ب) الأسكافى والسكاك [6]

السكاك من أصحاب هشام بن الحكم[7]، إلا أنه خالفه فى مذهبه، ولم يوافقه إلا فى الإمامة، وهو أحد المعاصرين للإسكافى، وهو أيضا أحد الخصوم البارزين للمعتزلة، وكان حاذقاً فى جدله، لم يكلمه

---

(١) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٤٠، ص ٢٥٤، والخياط: الانتصار، ص ١٤٢، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٤٠ والمسعودى: مروج الذهب، ج٤، ص ١٠٣ ـ ص ١٠٤.

(٢) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ٢٦٥ وابن النديم: الفهرست، ص ١٧٥.

(٣) القاضى عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٥٢.

(٤) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ١٤١ ـ ص ١٤٢.

(٥) نفس المصدر: ص ٢٧، ص ٤٠، ص ٤١، ص ٤٩، ص ٦٠، ص ١٠٨، ص ١٠٩، ص ١١٥، ص ١١٦، ص ١١٧، ص ١١٩، ص ١٢٠، ص ١٢١، ص ١٢٣، ص١٢٦، ص ١٣٩، ص ١٤١، ص ١٤٢، ص ١٥٧، ص ١٥٨.

(٦) هو: أبو جعفر محمد بن خليل السكاك البغدادى الرافضى، ولقد ورد محرفا عند كل من: الشهرستانى فأورده "شكال" (انظر: الملل والنحل، ج١، ص ٢٧)، وابن النديم أورده "الشكال" (انظر: الفهرست، ص ١٧٦) والمسعودى اورده "السكال" (انظر: مروج الذهب، ج٦، ص ٣٧٤)، أما الخياط فقد صرح بتسميته "السكاك" وكنيته أبو جعفر (انظر: الانتصار ص ١٤٢).

(٧) ابن النديم: الفهرست ص ١٦٧.

معتزلى إلا قطعه فيما يقول الخياط، غير أن الإسكافى يعتبر المعتزلى الوحيد الذى استطاع أن يفحمه فى مناظراته ومجادلاته، مما يشير إلى براعة الإسكافى فى الجدل والمناظرة فيقول الخياط: "وكذلك كان السكاك بالأمس، وهو أحد أصحاب هشام، لم يكلمه معتزلى إلاقطعه، وهذه مجالسه مع أبى جعفر الإسكافى معروفة، يعلم قارنها، والناظر فيها، مقدار الرجلين، وفرق بين المذهبين"[١] ويبدو أن هذه المناظرات هى التى جمعت فى كتاب[٢] وقد تناولت موضوع الإمامة، حيث يذهب السكاك إلى وجوبها نصاً وأن النص عين الإمام وهو على بن أبى طالب[٣]، ورتب على ذلك القول بالرفض فيما يقول الآشعرى[٤]، وهذا كما نعلم يخالف ما انتهى إليه الاسكافى ومعتزلة بغداد عامة.

---

(١) الخياط: الانتصار ص ١٤٢.

(٢) انظر فيما سبق: مصنفات الاسكافى.

(٣) ينسب إليه ابن النديم كتابين فى موضوع الإمامة هما: "كتاب على من أبى وجوب الإمامة بالنص"، والأخر هو كتاب "الإمامة" انظر الفهرست: ص ١٧٦.

(٤) أى رفض إمامة الخلفاء الراشدين الثلاثة الذين سبقوا عليًا ـ رضي الله عنهم جميعًا ـ الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ١٣٥، ص ٢٨٧، ٢٩١.

(ج) ابن الراوندى[1] والمعتزلة:

كان ابن الراوندى، فيما روى البلخى فى كتابه "محاسن خراسان" من حذاق المتكلمين، ومن أعرف الناس بدقيق الكلام، كان فى أول أمره حسن السيرة حميد المذهب، كثير الحياء ثم إنسلخ عن نلك كله لأسباب عرضت له، وكان علمه أكثر من عقله[2] كما روى الخياط أن ابن الراوندى نشأ فى المعتزلة، وكان حدثا من أحداثهم، يختلف إلى مجالسهم، ويتعلم من أشياخهم، إلى أن ألحد فى دينه وجحد

---

(١) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى، يكنى بـ "أبى الحسين": من أهل مرو الروذ (انظر ابن النديم: الفهرست: ص ١٧٤. والمسعودى: مروج الذهب، ج٢، ص٢٩٩)، ونسبة ابن الجوزى إلى "ريوند" بـ "خراسان" فقال: أبو الحسين الربوندى (ابن الجوزى: المنتظم فى التاريخ، حيدر أباد الدكن،/ ١٩٣٨م، ج٦، ص ٩٩)، بينما نسبه ابن خلكان إلى "راوند" بأصفهان (ابن خلكان: وفيات الأعيان، وأنباء أبناء أهل الزمان، ج١، ص ٧٨ ـ ص ٧٩)، وأيضا أبو الفداء (انظر: أبو الفداء: المختصر فى تاريخ البشر، القاهرة، ١٣٢٥هـ ـ ١٩٠٧م، ص ٦١)، وابن الوردى (انظر: تتمه المختصر، القاهرة ١٢٨٥هـ ، ج١، ص ٢٤٨ والعباسى (انظر: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٧، ج١، ص ١٥٥). ولد سنة ٢٠٥هـ، ويقال أنه أخذ عن أبى عيسى الوراق، وأبى شاكر الديصانى، وابن طالوت، وأبى حفص الحداد، وهم أئمة الزنادقة والباطنية فى عصره (انظر: الخياط:= الانتصار، ص ٩٧، ص ١٤٢، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٤٩، والقاضى عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ٢٤٤، ج٢، ص٥٢٨).

(٢) ابن النديم: الفهرست، طبعة القاهرة، ١٣٤٨هـ ـ ١٩٢٩م، ص٤ من قطعة هوتسما، وهى القطعة الساقطة من طبعة فلوجل، وانظر أيضا: العباسى: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، ج١، ص ١٥٦.

خالقه، فنفته المعتزلة عنها، وباعدته في مجالسها[1] وكان عمه وأخوه معتزليين[2]، غير أنهما لم يتأثرا به، ولا تدرى على أى شيخ من شيوخ الاعتزال تتلمذ، وقد وضعه القاضى عبد الجبار فى الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، وذكر أنه تاب فى آخر عمره[3]، وقد ذكر أمر توبته أيضا ابن النديم[4] والعباسى[5].

وقد نسبه مؤرخو العقائد: كالخياط[6]، والقاضى عبد الجبار[7] وابن الجوزى[8] وغيرهم إلى الرافضة، كما اضاف مؤرخون آخرون نسبته إلى المرجئة، مع كونه من الرافضة منهم: الأشعرى[9]، والبغدادى[10]، والإيجى[11] ... وغيرهم.

---

(١) الخياط: الانتصار، ص ١.

(٢) الخياط: الانتصار ص ١٤٩ ـ ص ١٥٠.

(٣) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٩٩.

(٤) ابن النديم: الفهرست، ص ٤ـ ص ٥ من القطعة التى نشرها هوتسما.

(٥) العباسى: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، ج١، ص ١٥٦.

(٦) الخياط: الانتصار، ص ١٢٣ ـ ص ١٢٤، ص ١٤٩.

(٧) القاضى عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ٥٢، ص ٩٠. والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠، "الامامة"، القسم الأول، ص ٣٧.

(٨) ابن الجوزى: المنتظم فى التاريخ، ج٦، ص ١٥٥.

(٩) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٢٠٥ ، ص ٢١١.

(١٠) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٩٣.

(١١) الإيجى: المواقف، ص ٤٣٨.

أما زندقته فأمر يكاد يكون مجمع عليه عند كثير من مؤرخى العقائد فنسبه التوحيدى إلى التشكك والمجون والخلاعة[١]، وتناول القاضى عبد الجبار جوانب من كفرياته بالرد والتفنيد[٢]، وكذلك ابن الجوزى الذى حاول أن يعلل زندقته بحقده على الإسلام نظرًا لأصوله اليهودية[٣]، والعباسى الذى يعلل وندقته بأنه كان قلقًا لا يستقر على مذهب، ولا يثبت على حال[٤]، ومع إجماع مؤرخى العقائد على زندقته، إلا أننا نجد الشريف المرتضى يدافع عنه، ذاهباً إلى أن ما ورد فى كتبه من آراء، إنما هو حكاية للمذاهب فقط، ولا يمثل اعتقاده الصحيح[٥]، كما أن ابن خلكان يعده من فضلاء عصره[٦].

نسب إليه مصنفات كثيرة، وصلت إلى مائة وأربعة عشر كتاباً عند المسعودى[٧]، وابن خلكان[٨]، وقد وصفها الخياط بأنها كتب ألفت فى : تثبيت الالحاد، وإبطال التوحيد، وحجد الرسالة وشتم النبيين. عليهم السلام والأئمة الهادين[٩]، وهى كتب ألفت لأبى عيسى بن

---

(١) التوحيدى: الامتاع والمؤانسة، نشره أحمد أمين، وأحمد الزين ، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٢٩م ـ ١٩٤٢م، ج٢، ص ١٩.

(٢) القاضى عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج١، ٢٥، ص ٩٢.

(٣) ابن الجوزى: المنتظم فى التاريخ، ج١، ص ١٥٥.

(٤) العباسى: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، ج١، ص ١٥٥.

(٥) الشريف المرتضى: الشافى فى الإمامة، ص ١٢.

(٦) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج١، ص ٧٨.

(٧) المسعودى: مروج الذهب، ج١، ص ٢٩٩.

(٨) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج١، ص ٨٧.

(٩) الخياط: الانتصار، ص ٢.

لاوى اليهودى فيما يقول ابن النديم[١]. وقد قسم البلخى مصنفات ابن الراوندى قسمين:

القسم الأول: المصنفات التى صنفها زمان صحبته للمعتزلة، وهى فيما يقول كتب صلاحه، حيث لم تحمل هذه الكتب أية آراء إلحادية أو شكية، وطابعها العام هو الطابع الاعتزالى[٢]، أما **القسم الثانى:** فهى المصنفات التى صنفها بعد خروجه على المعتزلة، وهى كتبه فى الكفريات، والتى إتسسم طابعها العام بالجرأة الدينية، كما شملت أيضا الكتب التى كتبت ضد المعتزلة، مهاجما إياها، وناقدا لرجالها، وأشهرها كتابه "فضيحة المعتزلة" والذى تعرض فيه لنقد الإسكافى، وفيما يلى سنشير إلى بعض هذه المصنفات لنتعرف بشكل عام على بعض آرائه التى اتسمت بالجرأة الدينية، والتى كانت محل نقد المعتزلة عامة ومنهم الإسكافى.

ومن أهم كتبه فى الزندقة والالحاد:

كتاب التاج:

وهو كتاب أبطل فيه القول بحدوث العالم، ونفى القول بخالق قديم وقال: "من ثبت للعالم خالقا قديما، ليس كمثله شىء فقد أحال

(١) ابن النديم: الفهرست (قطعة هوتسما) ص ٥.

(٢) منها: كتاب "الأسماء والأحكام"، وكتاب "الأبتداء والإعادة" وكتاب "خلق القرآن"، وكتاب "البقاء والفناء"، وكتاب "لاشىء إلا موجود" (انظر: ابن النديم: الفهرست، قطعه هوتسما، ص ٥)، وكتاب "الطبائع" وفيه يوافق على قول معمر بن عياد فى فعل الطبائع (انظر: الخياط: الانتصار، ص ٥٦)، وكتاب "اللؤلؤة" وموضوعه تناهى الحركات، وهى مسألة كانت مثارة فى مجالس المعتزلة، وكان أبو الهذيل العلاف هو الذى أنشأها (انظر: نيبرج: مقدمه تحقيقه لكتاب الانتصار، ص ٣٣).

وناقض[١]، وقد تصدى جمهور من مفكرى الإسلام ـ من فرق مختلفة ـ لمهاجمة كتاب التاج، فقد نقده الأشعرى[٢]، ونقده من الشيعة ابو سهل بن على بن نوبخت (ت ٣١١هـ)، بكتاب سماه "السبك"[٣]، ومن المعتزلة: الخياط وأبو على الجبائى.

وكتاب الزمرد:

أشار الخياط إلى أن موضوعة الطعن على معجزات الأنبياء، زاعما أنها مخاريق، كما طعن فيه على القرآن، وجعل فيه بابا أوله "على المحمدية خاصة" [٤] وقد نقض الخياط هذا الكتاب[٥].

---

(١) الخياط: الانتصار، ص ٢، ص ١٧٢ ــ ص ١٧٣. وقد ذكره أيضا القاضى عبد الجبار (انظر تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ٥٦)، وابن خلكان (انظر: وفيات الأعيان، ج١، ص ٧٨) والعباسى (انظر معاهد التنصيص، ج١، ص ١٥٦) وحاجى خليفة (كشف الظنون ج٥، ص ١٣٧).

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى، ص ١٢١.

(٣) الطوسى: فهرست كتب الشيعة، كلكتا، ١٥٨٢هـ ص ٣٥، ص ٣٦، وابن النديم: الفهرست ص ٢٥١، ولقد كان ابن النديم مصدر الطوسى.

(٤) الخياط: الانتصار ص ٢، ص ١٥٥، وقد أورده للقاضى عبد الجبار باسم "للزمردة" (تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ٥١) وأورد الشيرازى فى: "المجالس المؤيدة" قطعا مطوله من هذا الكتاب، وقد قام بجمعها ونشرها بول كراوس، وقد أوردها الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب: من تاريخ الالحاد فى الاسلام، القاهرة، ١٩٤٥، ص٧٥ ــ ص ١٨٨، كما ذكره الطوسى (انظر: فهرست كتب الشيعة، ص ٦٣)، وابن الجوزى (المنتظم فى التاريخ، ج١، ص ٩٩)، وابن خلكان (وفيات الأعيان، ج١، ص ٧٨) وأبو الفداء (تاريخ أبى الفداء، ج٢، ص ٦١)، والعباسى (معاهد التنصيص، ج١، ص ١٥٦، وابن العماد (شذرات الذهب، ج١، ص ٣٠١).

(٥) ابن النديم: الفهرست (قطعة هوتسما، ص ٥).

وكتاب الفرند:

أشار البلخى إلى أن موضوعه الطعن على النبى (ﷺ)[1] وقد نقضه الخياط، وأبو على الجبائى.

وكتاب الدامغ:

وقد اشار القاضى عبد الجبار إلى أن موضوعه الطعن على القرآن الكريم، وقد أورد شذرات منه، ورد عليها، كما ذكر رد أبو على الجبائى عليه[2].

وكتاب البصيرة:

ذكر العباسى أنه صنف هذا الكتاب ردا على الإسلام، لأربعمائة درهم أخذهم من يهود سامرا، فلما قبض المال، رام نقضها، فلما أعطوه مائة درهم أخرى، أمسك عن النقض[3].

---

(١) ذكره العباسى باسم (الفريد) وهو تصحيف للإسم الصحيح وهو الفرند الذى هو وشى السيف أو السيف نفسه (العباسى: معاهد التنصيص، ج١، ص ١٥٦) وقد ذكره القاضى عبد الجبار بنفس الإسم (تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ٥١) وابن الجوزى (المنتظم فى التاريخ، ج٦، ص ٩٩) وأبو الفداء (تاريخ أبى الفداء، ج٢، ص ٦١).

(٢) القاضى عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج١ ، ص ٥١، ص ٣٥٦، وأيضا: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٦ (وإعجاز القرآن)، ص ٢٩٠ ـ ص ٢٩٥، وقد ذكره أيضا ابن الجوزى وأورد قطعا منه (انظر المنتظم فى التاريخ، ص ٩٩، وتلبيس إبليس ص ٢١٢، والعباسى (معاهد التنصيص، ج١ ص ١٥٧).

(٣) العباسى: معاهد التنصيص، ج١، ص ١٥٥.

وكتاب "المرجان فى اختلاف أهل الإسلام":

قال ابن الراوندى أنه نقض هذا الكتاب على نفسه(١).

هذه أهم كتبه التى جاهر فيها بآراء إلحادية، تصدى لها المعتزلة بالرد والتفنيد على أنه أيضا كتب العديد من الكتب فى الرد على المعتزلة وفى الهجوم عليها، وقد قام المعتزلة بالرد على بعضها، ويهمنا ونحن نوضح علاقة ابن الراوندى بالمعتزلة، أن نشير إلى أهم هذه الكتب، لكى نقف على أهم الأفكار التى روجتها الباطنية عن طريق ابن الراوندى فى عصر الاسكافى، وجهود الاسكافى والمعتزلة عامة فى التصدى لها، من هذه الكتب:

كتاب الامامه:

يوضح الخياط موضوع هذا الكتاب وغرضه قائلا: أنه طعن فيه على المهاجرين والأنصار، لأنهم لم يقدموا من أمرهم النبى (ﷺ) بتقديمه، وهو على بن أبى طالب، وقد أظهر فيه الرفض، وقال بوجوب إمامة على بن أبى طالب بالنص الجلى الواضح (٢) وهذا مخالف لرأى المعتزلة عامة فى الإمامة، فالمعتزلة جميعاً وعلى رأسهم الإسكافى ينكرون القول بالنص الجلى كما أن الاسكافى مع

---

(١) ابن النديم: الفهرست (قطعة هوتسما). ص ٤.

(٢) الخياط: الانتصار، ص ١٤ وانظر أيضا الأشعرى (مقالات الاسلاميين، ج١، ص ١٢٧) وابن النديم (الفهرست، ص ٢٢٣) والقاضى عبد الجبار (تثبيت دلائل النبوة، ج١، والقسم الأول، ص ١٣٥، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٩٤، ص٣٢٠) والرازى (معالم أصول الدين، على هامش كتاب المحصل، القاهرة، ١٣٢٣هـ ١٩٠٣م ، ص ١٦٤).

تفضيله عليا، إلا أنه يقول برفض من سبقه بل يتولى الخلفاء جميعاً، وقد تصدى لهذا الكتاب أبو القاسم البلخي بالرد والتفنيد في كتابه "النقض على ابن الراوندي"[1]، كما نقضه أيضا أبو علي الجبائي بكتاب سماه "نقض كتاب الامامة على ابن الراوندي"[2] ومنها: كتاب إمامة المفضول الفاضل[3]، والذي رد فيه على رأي معتزلة بغداد وعلى راسهم الاسكافي في إعلانهم جواز إمامة المفضول.

ومنها: كتاب "**قضيب الذهب**": والذي روى البلخي أن موضوعه يتعلق ببيان أن علم الله محدث، وأنه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علمًا[4] وقد نقضه عليه الخياط.

ومنها كتاب **عبث الحكمة**: وهو كتاب فيما يقول القاضي عبد الجبار في الطعن على حكمة الله تعالى[5] ثم نأتي إلى الكتاب الأخير

---

(١) القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ٦٢ وسوف نفصل ذلك عند كلامنا عن الجانب السياسي.

(٢) نفس المصدر: ج١، ص ٦٢، ج٢، ص ٥٢٨.

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية، القاهرة، ١٩٣٩م، ج١١، ص ١١٢.

(٤) ابن النديم: الفهرست (قطعة هوتسما ص ٥. وقد ذكره ابن خلكان، باسم القضيب (وفيات الاعيان ج١، ص ٨٧) كما ذكره ابن الأنباري باسم "المقتضب" (ابن الانباري: نزهة الألباء في طبقات الأطباء، طبعة حجر، القاهرة، ١٢٩٤هـ ـــ ١٨٨٧م، ص ٢٧٥، ص ٢٩١، ص ٢٩٢.

(٥) القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ٥١، وقد أورد ابن الجوزي نقولا من هذا الكتاب تدور حول نقض الحكمة الألهية (ابن الجوزي: المنتظم في التاريخ، ج٦، ص ٩٩)، ويرى نيبرج أن هذا الكتاب هو عين كتاب ابن الراوندي في "التعديل والتجوير" لاتفاقهما في الموضوع (نيبرج: مقدمة تحقيق كتاب الانتصار، ص ٣٦)،=

والهام في نقد المعتزلة ومنهم الإسكافي وهو كتاب "فضيحة المعتزلة"[١]، والذي رد عليه الخياط بـ "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد"، وحفظ لنا في الرد شذرات كثيرة من هذا الكتاب المفقود. وترجع أهمية كتاب ابن الراوندي إلى أنه يعد أول نقد حفظه لنا التاريخ للمعتزلة بقلم شيعي رافضي، كما ترجع أهميته أيضا إلى أنه صار مصدرًا مهمًا أخذ منه معظم من تصدى لنقد المعتزلة وخاصة أهل السنة، وقد أدرك القاضي عبد الجبار هذا الأمر فقال: ولولا أن الأشعرية والرافضة والنصارى والزنادقة، يرون هذا الرجل بعين المحصلين، لما ذكرنا أسئلته لركاكتها"[٢] وابن الراوندي عرض لآراء المعتزلة عن طريق إلزامهم بإلزامات لم يقولوا بها، ولكن سياق آرائهم ـ من وجهة نظره ـ نفتضيها.

والاسكافي من الذين تناولهم ابن الراوندي بالنقد في هذا الكتاب، فقد نقده في مسألة قدره الله تعالى على الظلم [٣]، كما أنه نسب أنه تبرأ من عثمان (ﷺ)[٤] وقد رد عليه الخياط بما يدحض

=على أن كتاب "التعديل والتجوير لم يرد إلا عند الخياط فقط، وموضوع كتاب "عبث الحكمة" يدخل تحت باب العدل الإلهي مما يرجع صحة رأي نيبرج إلى حد كبير، وقد قام الخياط بنقد هذا الكتاب.

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ٢٦.

(٢) القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ٩٠.

(٣) الخياط: الانتصار ص ٩٠.

(٤) نفس المصدر: ص ٩٨.

حجته فى هاتين المسألتين(١).

على أننا لم نعثر فى تراث الإسكافى على ما يشير إلى أنه رد على دعاوى ابن الراوندى فى كتابه "فضيحة المعتزلة" رداً مباشراً(٢)، وإن كنا نجد فى ثنايا أقواله ردودا على نفس المسائل التى أثارها ابن الرلوندى.

---

(١) سوف نعرض لذلك تفصيلاً فيما بعد عند كلامنا عن الإلهيات بالنسبة للمسألة الأولى، وعند كلامنا عن الجانب السياسى بالنسبة للمسألة الثانية، وانظر ردود الخياط عليه فى الانتصار: ص ٩٠، ص ٩٨.

(٢) ونرجح أن يكون مرجع ذلك إلى أن ابن الرواندى قد ألف كتاب "فضيحة المعتزلة" على سبيل الترجيح إما قبل عام ٢٤٠هـ (تاريخ وفاة الاسكافى) بقليل أو فى نفس العام أو بعده بأعوام قليلة، لأن المؤرخين وإن إختلفوا فى تاريخ وفاة ابن الراوندى إلا أننا نرجح أيضا أن يكون بين عام ٢٤٥هـ وعام ٢٥٠هـ، فقد ذكر المسعودى إنه توفى عام ٢٤٥هـ (مروج الذهب، ج٢، ص ٢٩٩)، واثبت ابن خلكان نفس التاريخ، وأضاف أيضا ٢٥٠هـ (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج١، ص ٧٨)، بينما ذهب أبو الفداء إلى أنه عام ٢٩٣هـ (تاريخ أبى الفداء، ج٢، ص ٦١)، وابن الوردى أيضا (تتمة المختصر لأبى الفداء، ج١، ص ٢٤٨)، ومنهم من جعله ٢٩٨هـ كابن كثير (البداية والنهاية، ج١١، ص ١١٢)، وابن حجر (لسان الميزان، ج١، ص ٣٢٣) ونرجح أن تكون وفاته بين عامى ٢٤٥هـ وعام ٢٥٠هـ لأن ابن الجوزى روى أن ابن الراوندى كان معاصرا لأبى عيسى الوراق وأن السلطان طلبهما، فأما الوراق فحبس حتى مات، وأما ابن الرلوندى، فإنه هرب إلى ابن لاوى اليهودى، ووضع له كتاب "الدامغ" فى الطعن على محمد ﷺ، ثم لم يلبث إلا أياما يسيرة، ثم مرض، ومات وأنهما كانا يتنازعان حول كتاب "الزمرد" ويدعى كل واحد منهما على الآخر أنه من تصنيفه (ابن الجوزى: المنتظم فى التاريخ، ج٦، ص ٩٩)، وهذا كله يشهد بأنهما كانا متعاصرين، وقد مات أبو عيسى الوراق عام ٢٤٧هـ، ولذلك نرجح أنه توفى ما بين عام ٢٤٥هـ ـ ٢٥٠هـ وعلى ذلك لم يتمكن الاسكافى من الرد المباشر على كتاب "فضيحة المعتزلة".

هذه جملة مؤلفات ابن الراوندى، نراها تمس موضوعات عقدية، عالجها بجرأة شديدة وانتهت به إلى شىء من الزندقة والإلحاد، كما تضمنت آراء مخالفة لأصول المعتزلة، وبخاصة أصلى العدل والتوحيد، وهى تعد بحق ممثله لآراء الباطنية أصدق تمثيل، وبخاصة فى مجال الإمامة.

ولقد كان هدفنا من هذا العرض المجمل لآراء الباطنية وفلاسفتها، أن نوضح جانبا من ثقافة العصر الذى عاشه الإسكافى، وكيف جعل مهمته التصدى لأقطاب الفكر الباطنى، ودحض برنامجهم المنظم فى القضاء على الإسلام والتشكيك فى أصوله.

ثالثاً: الفرق السياسية:

تعد مشكلة الإمامة وما تفرغ عليها من مسائل، من أقدم المشكلات السياسية والكلامية، التى دار حولها الخلاف فى البيئات الإسلامية المختلفة، واستمر الخلاف والجدال حولها حتى عصر الاسكافى، وبخاصة وأن المأمون قد أذاع فى العلماء أن يكتبوا فى الإمامة وأن تحمل إليه كتبهم وقد استجاب العلماء لذلك الأمر، فنجد الجاحظ يكتب كتباً عديدة فى الإمامة، فيكتب فى "وجوب الإمامة" وفى "الدلالة على أن الإمامة فرض"، موضحًا أن الإمامة أمر ضرورى لا يستقيم المجتمع بدونه، لحاجات سياسية، ودينية، واجتماعية(١).

---

(١) الدكتور طه الحاجرى: الجاحظ: حياته وآثاره، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ص١٨٣ ـ ص ١٨٣ ـ ص ١٨٤، ص ١٩٨.

ويبدو أن الذى دعا المأمون إلى دعوة العلماء للكتابة فى الأمامة، حالة الاضطراب السياسى التى سادت الحياة الإسلامية فى اواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث للهجرة، عقب فتنة الأمين والمأمون، والتى كان من آثارها اهتزاز هيبة الخلافة والسلطان، فانتشرت أسباب الفساد فى بغداد وغيرها من المدن الإسلامية، مما أدى إلى ظهور حركة سياسية جاءت كرد فعل لهذا الفساد، إتخذت طابعًا عملياً، فى الانفصال عن الدولة، معلنة أن المجتمع يمكن أن يقوم بدون إمام لو تعاون الناس فيما بينهم على إحقاق الحق وإبطال الباطل، وقاد هذه الحركة والتى استمرت أكثر من عام ـ سهل ابن سلامة الأنصارى[١].

من هنا برزت أهمية الكتابة فى الإمامة ومدى الحاجة إليها لإستقامة المجتمع الإسلامى وقد أفضى وجوب الإمامة على المسلمين إلى إثارة تساؤلات حول علة وجوبها، وكذا الأسس التى تقام عليها فهناك من يرى النص طريقا لها كالشيعة، والبكرية، والراوندية (أو العباسية). غير أن هذه الفرق أختلفت حول الأشخاص التى عينها النص. وهناك من يرى الشورى والإختيار طريقا لها كالمعتزلة وأهل السنة والخوارج.

كما شهد العصر صراعا بين الفرق السياسية فالجاحظ يكتب فى نصرة "العثمانية" والاسكافى، يرد عليه بـ "نقض العثمانية"، كما شهد

---

(١) الطبرى: تاريخ الطبرى، دار المعارف، القاهرة، ج١، ص ٥٥١، ص ٥٥٣، ص٥٦٢، ص ٥٧١، ص ٥٧٢، حوادث سنة ٢٠١ ـ ٢٠٢ هـ "خروج المطوعة للنكير على الفساق".

العصر أيضا الصراع بين غلاة الشيعة من جانب وأهل السنة والمعتزلة وقد أيد الإسكافى رأيها فى أفضلية على بن أبى طالب على سائر الخلفاء، كما أيد رأيها القائل بجواز إمامة المفضول ليؤيد خلافة الخلفاء الثلاثة قبله، فشهد العصر تقارباً واضحاً بين الزيدية والمعتزلة.

ونشير فيما يلى إلى أهم الفرق السياسية فى ذلك العصر والتى كان للإسكافى موقفا منها.

(١) الشيعة (الإمامية والروافض) :

لقد دار الخلاف فى الإمامة أكثر ما دار بين: المعتزلة، والشيعة الإمامية والروافض، لأنهم جعلوا مسألة الدولة وسياسة الرعية مسألة باطنية سرية، تتصل بالملأ الأعلى، فالإمام فى حقيقته ـ عندهم ـ ليس إلا رمزًا ظاهرًا للمعنى الإلهى الخفى، فلا يصح تمييزه ونصبه إلا بالنص من الله تعالى إلى رسوله (ﷺ)، ثم من الرسول إلى الإمام، ثم من الأمام علىّ إلى من يليه ......، وهكذا وهم وإن كانوا قد اختلفوا حول الأشخاص الذين سيقت إليهم الإمامة، إلا انهم لم يختلفوا حول ذلك المبدأ إطلاقا. ثم راحوا يصفون الأمام بصفات الغلو، وقد أشرنا فيما سبق عند كلامنا عن الباطنية، لبعض صفات الغلو فى الأئمة.

(٢) الزيدية:

طائفة من الشيعة، تمثل أعدل المذاهب الشيعية، وأبعدها عن أوهام الرافضة، تنسب إلى الإمام زيد بن على المقتول سنة ١٢٢هـ. ولقد انتشرت آراء الزيدية السياسية على نطاق واسع فى عصر

الإسكافي وقد أفرد لها الجاحظ كتابًا من مجموعة كتبه في الإمامة، عرض فيه لآرائها السياسية بعنوان "حكاية أقوال أصناف الزيدية"[1].

أعلنت الزيدية ـ بجميع فرقها ـ أفضلية علي بن أبي طالب على سائر المؤمنين بعد الرسول (ﷺ) على أن هذه الأفضلية لا ترجع ـ عند جمهورهم ـ، إلا إلى أفعاله وصفاته، إذ الفضل في الفعل دون غيره، وخصال الفضل عندهم أربعة فيما يقول الجاحظ: "القدم في الاسلام: حيث لا رغبة ولا رهبة إلا من الله تعالى وإليه، ثم الزهد في الدنيا، فإن أزهد الناس في الدنيا أرغبهم في الآخرة، وآمنهم على نفائس الأموال، وعقائل النساء وإراقه الدماء، ثم الفقه الذي يعرف الناس مصالح دنياهم ومرشد دينهم، ثم المشي بالسيف، كفاحًا في الذب عن الإسلام، وتأسيس الدين، وقتل عدوه، وإحياء وليه، وليس وراء بذل المهجة، واستفراغ القوة غاية يطلبها طالب أو يرتجيها راغب."[2] بهذه الخصال يكون التفضيل بين أصحاب رسول الله (ﷺ) على قدر نصيبهم منها، وإذا استعرضنا الصحابة جميعهم، وجدنا كل واحد منهم لا يكاد يشتهر بأكثر من خصلة واحدة، بينما اجتمعت الخصال كلها في علي (رضي الله عنه)، فصار أفضلهم جميعًا بعد رسول الله (ﷺ)، فلم يبلغ مبلغة أحد من الصحابة [3].

---

(١) الجاحظ: رسائل الجاحظ، "حكاية أقوال أصناف الزيدية" مجموعة السندوبي ص٢٤١ ـ ص ٢٤٥.

(٢) الجاحظ: حكاية لقوال الزيدية، ضمن رسائل الجاحظ، مجموعة السنوبي، ص ٢٤٢.

(٣) الدكتور طه الحاجرى، الجاحظ: حياته وآياره، ص ٢٠٦.

والزيدية بهذا خالفت جمهور الشيعة، الذين يرون أن قرابة عليّ للرسول (ﷺ)، هي أساس الفضل.

ومسألة التفضيل ـ على نحو ما إنتهت إليه الزيدية ـ كانت من أهم المسائل التي يبدو أن الاسكافي تأثر فيها بالزيدية، وأوقف عليها عددا من مؤلفاته[١]، وهي تعد من نقط إلتقاء المعتزلة البغداديين بالشيعة الزيدية وإذا كان علي بن أبي طالب أفضل المؤمنين جميعاً بعد الرسول (ﷺ) فهو أولى بالخلافة، والزيدية بهذا يرتبون استحقاقه للإمامة على أفضليته، وهم بهذا يخالفون جمهور الشيعة الذي قال بالنص والوصية، لكنهم يؤكدون أن عليا أولى بالخلافة لفضله، غير أن هذه الأولوية ظلت أولوية نظرية فحسب، لأنهم يرون أن مصلحة المسلمين استلزمت تولية الإمامة لمن دونه في الفضل ـ وهم: أبو بكر، عمر وعثمان ـ طبقًا لمبدئهم في جواز إمامه المفضول مع بقاء الأفضل، فالمصلحة في الخلافة مقدمة على الأفضلية[٢].

---

(١) انظر مصنفات الاسكافي في للفصل الأول من هذا البحث.

(٢) يبدو أن الزيدية وعلى رأسهم الإمام زيد بن علي قد وضعوا هذا الأصل لتبرير قبول الإمام علي بن أبي طالب خلافة أبي بكر وعمر تبريرًا واقعيًا كما يحتمل أيضا أنهم وضعوا هذا الأصل تورعًا بعد أن ثبت لهم أن خلافة الصاحبين، والتي لم يشبها دنيا على الاطلاق، بل كانت خالصة للدين (انظر: الدكتور النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج٢، ص ١٥٠).

والإسكافي يأخذ بمبدأ الزيدية هذا، مدافعاً، ومستدلاً على شرعيته بأدلة النقل فضلاً عن العقل، وهذه نقطة اقتراب أخرى من الإسكافى ـ ومعتزلة بغداد ـ عامة من الفكر الشيعى الزيدى[1].

وإذا كانت الزيدية قد اقتربت من المعتزلة فهى قد اقتربت أيضا من أهل السنة، حيث ذهبت بعض فرقها ـ كالصالحية ـ إلى أن الإمامة شورى، ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين، وعلى هذا تكون إمامة أبى بكر وعمر، إمامة حقه، بإختيار الأمة، وبحقها الاجتهادى[2].

(٣) البكرية :

إحدى الفرق السياسية نادت بأن أبا بكر قد تولى الخلافة بنص من الرسول (ﷺ) جليا وخفيا، وقد نسب الحسن البصرى إلى هذه الفرقة، فقد روى القاضى عبد الجبار عنه أنه قال: إن هناك نصا خفيا دلت عليه دلالات كثيرة لا يمكن إنكارها على إمامة أبى بكر[3].كما روى ذلك عن الامام أحمد بن حنبل[4]، وقد قال بقول البكرية: بعض أهل السنة، وأصحاب الحديث، والظاهرية، فابن حزم يناصر دعواهم فى النص على إمامة أبى بكر، وإن خالفهم فى استدلالاتهم التى

---

(١) سوف نتناول صلة المعتزلة بالشيعة بوجه عام عند عرضنا للجانب السياسى فى الفصل القادم.

(٢) الدكتور النشار نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام ، ج٢، ص ١٨٦

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦١.

(٤) الدكتور محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٤م، ص٣٧ وقد اعتمد على كتاب الامامة، لأبى على، ص ١٩٩٦، ص ٤٠٠.

استدلوا بها[1]، وقدم من جانبه أدلة يراها تنص نصا جليا على إمامة أبي بكر منها: "أن الرواية قد صحت بأن إمرأة قالت يارسول الله، أرأيت إن رجعت ولم أجدك ـ كأنها تريد الموت ـ قال: فأت أبا بكر، وأيضا أن رسول الله (ﷺ) قال لعائشة في مرضه ـ الذى توفى فيه ـ "لقد هممت أن أبعث إلى أبيك وأخيك، فاكتب كتاباً، وأعهد عهداً لكيلا يقول قائل: أنا أحق، أو يتمنى متمن ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر، وروى أيضا: ويأبى الله والنبيون إلا أبا بكر"[2]، على أنه يقدم دليلا يستند فيه إلى الاشتقاق اللغوى لكلمة خليفة فيقول: "فقد أطبق الذين شهد الله لهم بالصدق، وجميع إخوانهم من الأنصار (ﷺ)، على أن سموه خليفة رسول الله ـ ﷺ ـ ومعنى الخليفة فى اللغة: هو الذى يستخلفه لا الذى يخلفه دون أن يستخلفه هو، فلا يجوز غير هذا البته فى اللغة بلا خلاف، نقول: استخلف فلان فلانا يخلفه، فهو خالف ومخال أن يعنوا بذلك الاستخلاف على الصلاة"[3].

على أن الذى ذكره ابن حزم والبكرية عامة من أن هناك نصا جليا على استخلاف أبى بكر من الرسول (ﷺ)، يعارضه الإسكافى

---

(١) حيث رفض أهم أدلتهم فى هذا الصدد، وهو قياسهم الخلافة على أقامة الصلاة، التى قدمه الرسول (ﷺ) فيها، قبيل وفاته، ذلك لأنه يرى أن الصلاة فرع على الإمامة، ولا يجوز قياس الفرع على الأصل، كما أن الذى يستحق التقديم فى الصلاة أقرأ القوم وإن كان أعجميا أو عربيا، ولا يستحق الخلافة إلا قرشى" (انظر: ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص ١٠٩)

(٢) نفس المصدر: ج٤ ص ١٠٨.

(٣) نفس المصدر ج٤ ، ص ١٠٧ ـ ص ١٠٨ .

الذى يرى أن الإمامة شورى، وبإختيار المسلمين، قائلا: لو كان هناك نص - من هذا القبيل - لم لم يذكره أبو بكر فى السقيفة عند وقوع الإختلاف، للاستدلال به على خلافته، ولم وقع هذا الاختلاف أصلا طالما كان هناك نص جلي وسوف نرى الاسكافي في رده على العثمانية، يوازن بين فضائل أبى بكر، وفضائل على، لينتهى إلى أن علياً أفضل من أبى بكر.

(٤) العثمانية :

هم أنصار عثمان بن عفان (ﷺ)، المحتجون لفضله والمناضلون عنه، والدافعون عنه مطاعن المخالفين له من الشيعة وأضرابهم، عرفوا قديما بهذا الاسم، فلقد طعنت الشيعة فى عثمان (ﷺ)، وأسلافه (أبو بكر وعمر رضى الله عنهما)، واشتدت حملتهم على أبى بكر خاصة، لأنه أعلى الخلفاء الثلاثة شأنا وأظهرهم مناقب، فاتجهت العثمانية إلى أن تعلى من شأن أبى بكر، وتلتمس له المناقب، ردا على الشيعة وانتصاراً عليهم(١).

ولقد كتب الجاحظ كتابه عن "العثمانية" عارضاً لآرائهم ومدافعا عنهم، فيقول فى فضل أبى بكر: "إن أفضل هذه الأمة، وأولاها بالإمامة، أبو بكر بن قحافة، وكان أول ما دلهم عند أنفسهم على فضيلته، وخاصة منزلته، وشدة استحقاقه وإسلامه على الوجه الذى لم يسلم عليه أحد من عالمه وفى عصره(٢)"، ويؤكد الجاحظ

---

(١) عبد السلام هارون: مقدمة تحقيقه لكتاب "العثمانية"، للجاحظ، دار الكتاب العربى القاهرة، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م، ص ٥.

(٢) الجاحظ: العثمانية، ص٣.

على أن عليا ليس أول الناس إسلاما كما تدعى الشيعة، وإنما أولهم أبو بكر، ثم يتساءل منكرا: ثم ما هو إسلام على إن كان أول من أسلم؟ إنه ليس بالأمر الذى يعتد به، فهو إسلام حدث غرير، وغلام صغير، اسلام تلقين، وتأديب وتربية، لا إسلام تكليف عن نظر وبصيرة ومعرفة كإسلام أبى بكر[1]، ويواصل الجاحظ دحضه لفضائل علىّ (ﷺ)، حتى يصل إلى فضيلة البلاء فى الإسلام، تلك الفضيلة التى يعلى الشيعة منها فى فضائله (عليه السلام) فيقلل منها بل ويدحضها قائلا: ثم ما بلاؤه بعد ذلك فى نصرة الإسلام، والتمكن له، حيث كان أصحاب رسول الله (ﷺ) يتعرضون فى مكة لشد أنواع المحن، وهو رافه وادع، ليس بمطلوب ولا طالب، وقد كان لأصحاب رسول الله (ﷺ) من البذل والدعوة والكفاح، ما اشتد به عود الإسلام، فأى شىء من هذه الفضائل كان له، ثم جهاده بعد ذلك الذى بذله ما هو إلا قتله الأقران، وخوضه الحروب، وما أهونها حجة، وما أبعدها من أثبات ما يزعمون له من رياسة، فربما كان الدافع إلى الخروج هو الهوج أو الغرابة أو الحداثة، كان الإحراج والحمية، وربما كان طباعاً كطباع الناس[2].

وهكذا يسقط الجاحظ كل حجج الشيعة التى احتجت بها على افضليه علىّ (ﷺ) حتى يكاد ينتهى إلى إحباط فضائله كلها، ومن ثم ينقض دعواهم على وجوب إمامته[3].

---

(١) الجاحظ: العثمانية، ص ١٣.

(٢) الجاحظ: العثمانية: ص ٤٥ وما بعدها.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٠٦.

وقد تصدى الإسكافى لحجج الجاحظ فى "العثمانية" وقام بدحضها حجة حجة، منتهيا إلـى بيان أفضلية علـى (ﷺ) علـى سائر المسلمين جميعًا بعد الرسول (ﷺ)، لا على أبى بكر (ﷺ) فقط. وذلك فـى كتابه "نقض العثمانية" كما أن للإسكافى كتباً أخرى "كالمعيار والموازنـة" فـى فضائل الإمام على وبيـان أفضليتـه علـى سـائر المؤمنيـن بعد الرسول (ﷺ)، وكتابه "المقامات" وغيرهما، عنى فيهما ببيان فضائل الإمام علـيّ وتفوقه على أبى بكر وسائر الخلفاء ذلك لأن الإسكافى كـان فيما يقول ابن ابى الحديد علوى الرأى محققا قليل العصبية[١].

والإسكافى فى هذا يتابع الخط الذى سار فيه معتزلة بغداد الذين قالوا بأفضلية علىّ فيقول ابن أبى الحديد: "وقال البغداديون (من المعتزلة) قاطبة قدماؤهم ومتأخروهم: كأبى سهل بشر بن المعتمر، وأبى موسى بن صبيح وأبى عبد الله جعفر بن مبشر، وأبى جعفر الإسكافى، وأبى الحسين الخياط، وأبى القاسم عبد الله محمود البلخى وتلاميذته، أن عليا عليه السلام أفضل من أبى بكر" [٢].

ومن المرجح أن الجاحظ قد ألف كتابه فى "العثمانية" فى زمان كثر فيه الجدال والنزاع حول العصبية الدينية والسياسية، وهو بـالقطع ألف قبل عام ٢٤٠هـ (وهو العام الذى توفى فيه الاسكافى) وقد رجـح بعض الباحثين أن تاريخ تأليفه كـان فـى عهد الخليفة المتوكل الذى وجه سياسته ضد النزعة العلوية، والتى عرف بها الخليفـة المأمون، وذلك إستنادا إلى قول الجاحظ: ولم أكـن علـى ثقـة من ظهور الحق

---

(١) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، مجلد ٤ ، ج ١٧، ص ١٥٩.

(٢) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج١ ، ص ٣.

على الباطل، ولم استحل كتمانه مع زوال التقية، وصلاح الدهر، وإنصاف القيم"(١) غير أن هذا الترجيح يظل مجرد فرض مازال يحتاج إلى ما يؤيده، لأنه يمكن القول بنفس منطق هذا الفرض، وكيف تسنى للإسكافي أن يرد عليه ولا يخشى نزعة الخليفة!!، وأنني أرجح من جانبي أن يكون دفاع الجاحظ عن العثمانية في أيام الخليفة الرشيد ـ في آخر عهده ـ أو في بداية خلافة المأمون، وسندنا في ذلك ما ذكره القاضي عبد الجبار من أن الإسكافي رد على العثمانية وهو شاب في مقتبل العمر(٢).

(٥) العباسية:

العباسية حركة سياسية تهدف إلى إثبات حق العباسيين في الخلافة عن طريق الإرث، وأن العم هو الوارث عن الرسول (ﷺ)، وهو العباس بن عبد المطلب، ومن بعده ولده. وهذه الحركة قديمة ترجع إلى أوائل العهد العباسي، منذ تفجر الخلاف بين الطالبيين والعباسيين، وكان كلاهما يعتمد على قرابته للرسول (ﷺ). ومنذ أن خلص الأمر للعباسيين، راحوا يبررون إنفرادهم بأمر الخلافة بقوة ميراثهم عن الرسول (ﷺ)، ووارثه، وإذا كان الأمر كذلك فقد ورث مكانته(٣).

---

(١) الجاحظ: العثمانية، ص ١٤٥ أيضا الدكتور طه الحاجرى: الجاحظ: حياته وآثاره، ص١٨٧، وعبد السلام هارون: مقدمة تحقيق كتاب" العثمانية" ص ٧ ـ ص ٨.

(٢) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٧٦.

(٣) ترجع العباسية إلى حركة الراوندية التي ظهرت بعد مقتل أبي مسلم الخراساني، وقد ندد الخليفة المنصور بأصحابها لغلوهم الشديد. انظر: الدكتور حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي، ج٢، ص ١٠٤ ـ ص ١٠٦.

ولقد دافع الجاحظ دفاعًا مجيدًا عن اتجاه العباسيين فى كتاب أسماه "كتاب إمامة العباس" (١) منكرًا للحديث الذى استند إليه معارضو الإرث، وهو قوله (ﷺ) "إنا معشر الإنبياء لا نورث ما تركناه فهو صدقة"، مع أن لهذا الحديث شواهد تاريخية، منها: منع أبو بكر وعمر (رضى الله عنهما)، فاطمة الزهراء (رضى الله عنها)، ميراث أبيها (ﷺ) وقد شهد الصحابة بذلك المنع، ولم ينكره أحد منهم، وترك الإنكار دليل على صحة الخبر، غير أن الجاحظ اعتبر أن ذلك دليلاً من وجه آخر على عدم صحة هذا الحديث، مدعياً أن هؤلاء الصحابة الذين تركوا النكير على أبى بكر وعمر، هم أنفسهم الذين تركوا النكير على "فاطمة الزهراء" (رضى الله عنها) فى إلحاحها على أبى بكر وعمر وإنكارها بشدة ما فعلاه، حتى إنها أوصت ألا يصلى عليها أبو بكر حين موتها وقالت لأبى بكر والله لأدعون الله عليك!!، ولم ينكر عليها أحد من الصحابة ذلك، ولا ذكرها أحد بالحديث إذا كانت قد نسيته (٢).

على أن الجاحظ فى دفاعه عن هذا الأتجاه لا يمثل رأى جمهور المعتزلة، والذى يرفض الإرث كأساس للخلافة، فنرى الإسكافى يؤكد أن سنة الإمامة أن تكون شورى بين أهل الفضل والعدالة والعلم

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الصول الخمسة، ص ٧٥٤، وابن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج١، ص ٩١١.

(٢) الجاحظ: كتاب العباسية (إمامة بنى العباس) ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ للسندوبى، ص ٣٣٠٠ ـ ص ٣٠٣، وانظر أيضا للدكتور طه الحاجرى: الجاحظ: حياته وآثاره، ص ١٩٦ ـ ص ١٩٧.

والمعرفة بكتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) لقوله تعالى: "وأمرهم شورى بينهم"[1].كما نجد ابن حزم من الظاهرية ينتقد هذا الاتجاه بشدة معلنا أن الولايات ليست موضع إرث ولا يتعلق بها عاصب ولاذى رحم، فمنصب الخلافة كالمال الذى تركة الرسول (ﷺ) لا يتعلق به إرث قائلا: "وهذا ليس شيء (أى ما تدعيه العباسية)، لأن ميراث العباس رضى الله عنه لو وجب لكان ذلك فى المال خاصة، أما المرتبة فما جاء قط فى الديانات أنها تورث، فبطل هذا التمويه جملة، ولله الحمد، ولو جاز أن تورث المراتب لكان من ولاه الرسول (ﷺ)، مكان ما، إذا مات، وجب أن يرث تلك الولاية عاصبة ووارثه وهذا ما لايقولونه، فكيف وقد صح بإجماع أهل القبلة حاشا الرافضة أن رسول الله (ﷺ)، قال: لا نورث ما تركناه صدقة"[2].

(٦) النابتة من أهل الحديث:

النابتة لقب أطلقه المتكلمون على فريق من أهل الحديث، عرفوا بقلة معرفتهم لما يحملون، وكثرة لحنهم، وتصحيفهم وتركهم الاشتغال بعلم ما كتبوا، والتفقه بما جمعوا، وتهافتهم على طلب الحديث من أوجه كثيرة، وقد كان فيما يقول ابن قتيبة يكفيهم وجها صحيحا أو وجهين، بدلا من أن تنقضى أعمارهم، ولم يتركوا إلا أسفارا أتعبت طالبها، ولم تنفع وارثها[3] وقد لقبوهم بالحشوية والنابتة

---

(١) الإسكافى: المعيار والموازنة، ص ٤٤ والآية من سورة الشورى.

(٢) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج١، ص ٩١.

(٣) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، مكتبة المتنبى، القاهرة، بدون تاريخ ـ انظر ما كتبه فى المقدمة، حيث جمع ما روى فى الطعن على أهل الحديث تمهيدا للرد عليه، ص ٥ ـ ص ١٢.

والمجبرة، وغير ذلك من الأنباز التي يدل كل منها على وجهه من وجهات نظر المتكلمين إليهم والنابتة لغة هم: النشىء الصغار، والأغمار من الأحداث[1]، فهم في نظر المتكلمين أحداث في صناعة علم الكلام، على أن الجاحظ يفسر المقصود بهذا اللقب قائلا: "نابتة عصرنا، ومبتدعة دهرنا"، فيقرن النابتة بالمبتدعة، مستندا في ذلك على الأصل اللغوى، فهو يرى أن النابتة نبتت في ذلك العصر، مبتدعة بدعة جديدة وهى الاحتجاج لمعاوية، وتولى الفئة الباغية من أهل الشام[2] فاتخذوا من معاوية شخصًا مقدسًا، ورمزًا دينيًا، وقالت لا تسبوه، فإن له صحبه، وسب معاوية بدعه، ومن يبغضه فقد خالف السنة، وقد كان قيام هذه الطائفة يمثل ظاهرة دينية جديدة إلى جانب كونه ظاهرة سياسية خطيرة، وقفت في مواجهة الدولة القائمة، فتعرضت لنقمتها وسخطها.

وقد أدى تطرفها إلى دفع المأمون إلى أن يبعث في الناس من يعلن: أنه برئت الذمة ممن ذكر معاوية بخير، أو فضله على أحد من أصحاب رسول الله (ﷺ)[3].

ولقد كانت مسألة الحكم على معاوية من مسائل الخلاف بين المعتزلة وأهل الحديث، فبينما يشايع جمهور أهل الحديث معاوية.، أو يتحرج - أقلهم - فيتوقف في الحكم نجد المعتزلة يعلنون براءتهم من معاوية وعمرو بن العاص، ومن كان في شقهما ويؤكد الخياط ذلك

(١) الدكتور طه الحاجزرى: الجاحظ: حياته وآثاره، ص ١٩٠.

(٢) الخياط: الانتصار ص ١٣٩، ص ١٥٦ وانظر أيضا لتفصيلات عن النابتة ص ١٨، ص ٢٧، ص ٦٩، ص ١٤٤ - ص ١٤٥.

(٣) الدكتور طه الحاجرى: الجاحظ، ص ١٩١.

بقوله: "إنه قول لا تبرأ المعتزلة منه ولا تعتذر عنه"[1]، كما أن للجاحظ كتابًا بعنوان "إمامة معاوية" وهو الذى يدعى مرة باسم "بنى أمية"، ومرة أخرى باسم "النابتة"، يصور فيه معاوية بصورة الخارج عن الإسلام، المستبد على المسلمين، الذى حول الإمامة إلى ملكا كسرويا[2]، كما أن الاسكافى إنتقد معاوية وخطأه، ووصفه بالبغى والعدوان فى مواضع كثيرة من كتابة "المعيار والموازنة"[3] وبوجه عام كانت دولة بنى أمية تمثل عند شيوخ المعتزلة دولة ظلم سياسى واجتماعى[4].

لقد انتقل الخلاف بين المعتزلة وأهل الحديث إلى دار الخلافة، وتزعم رأى المحدثين يحيى بن أكثم، كما تزعم رأى المعتزلة ثمامه بن أشرس، وكلاهما كانت له مكانته عند الخليفة المأمون[5] غير أن مكانة ثمامة كانت أرفع، فاستطاع أن يقنع المأمون بإعلان البراءة من معاوية.

وقد اقترنت مسألة البراءة من معاوية بإعلان مسألة خلق القرآن حيث أعلنت فى العام التالى لإعلان البراءة من معاوية[6] إمعانا فى دحض أصحاب الحديث من قبل السلطة الحاكمة التى تولت إمتحانهم، وبالغت فى ذلك مبالغة شديدة، برغم أن جمهور المعتزلة

---

(١) الخياط: الانتصار، ص ٩٨.

(٢) الدكتور الحاجرى: الجاحظ: ص ١٩١ ـ ص ١٩٢.

(٣) الإسكافى: المعيار والموازنة، ص ١٧، ص ١٢٤، ص ١٥٢، ص ١٥٩، ومواضع أخرى.

(٤) انظر تفصيلا كتابنا عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، ص ١٧٩ وما بعدها.

(٥) الدكتور طه الحاجرى: الجاحظ: حياته وآثاره، ص ١٩١ ـ ص ١٩٢.

(٦) الطبرى: تاريخ الطبرى، حوادث سنة ٢١٢هـ (ج١١، ص ١٠٩٩).

يعتبرها مسألة إجتهادية، لأن الأدلة السمعية تحتمل التأويل، فهي ليست قطعية الدلالة، وإنما دلالتها إحتمالية، ومن ثم فهي مسألة إجتهادية، والأدلة السمعية تجيز وصف القرآن بأنه مخلوق، فضلا عن الأدلة العقلية، ولأن المسألة لم تخرج عن دائرة الاجتهاد فإن المعتزلة لم تقل بكفر من لم يقل بخلق القرآن[1]، وفي كون المسألة إجتهادية يقول القاضي عبد الجبار: "وإذا صح ذلك لم يمتنع وصف القرآن بأنه مخلوق، (يقصد إذا صح إنه لم يرد الشرع بوصف القرآن

---

(١) يبدو أن القول بأن المعتزلة تكفر القائلين بقدم القرآن جاء نتيجة إلزام خصومهم لهم بمناسبة وبغير مناسبة ولعل هذا الأمر نجده عند الأشعري الذي كان يناقش مسألة عامة لا علاقة لها بالقرآن (قدمه أو خلقه)، لكنه يستغلها لإلزام بعض رجال المعتزلة أنهم يكفرون من لا يقول بمذهبهم في خلق القرآن، ويظهر ذلك من مناقشته لمسألة "الاختلاف في الدار هي دار إيمان أم لا؟ فيقول أن أكثر المعتزلة والمرجئة قالوا: الدار دار إيمان، وقال جعفر بن مبشر ومن وافقه هي دار فسق، وقال الجبائي كل دار لا يمكن فيها أحدا أن يقيم بها، أو يجتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر، أو بإظهار الرضى بشيء من الكفر وترك الإنكار له، فهي دار كفر، وكل دار أمكن القيام بها والإجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضا بشئ من الكفر وترك الانكار له دار إيمان (انظر: الأشعري: مقالات الاسلاميين ج٢، ص ١٥٤ ــ ص١٥٥) وما ذكره الأشعري عن الجبائي لا يمثل إلا حكما عاما على أساسه تكون الدار دار إيمان أو دار كفر، لكن الأشعري يستغل هذا القول من الجبائي ليقرنه بمشكلة خلق القرآن قائلا: "وبغداد على قياس الجبائي دار كفر لا يمكن المقام بها عنده، إلا بإظهار الكفر الذي هو عنده أو الرضا كنحو القول إن القرآن غير مخلوق، وإن الله سبحانه لم يزل متكلما به، وإن الله تعالى أراد المعاصي وخلقها، لأن هذا كله عنده كفر" (الأشعري: مقالات ج٢ ص ١٥٥).

بذلك) وإن كان السمع لم يرد به، على أنه قد قال تعالى "خالق كل شيء[١] ولم يخص[٢] وروى عن رسول الله ﷺ أنه قال: "كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر، وما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي"، وروى سيف بن عمر في المغازي عنه عليه السلام أنه قال: "إن الله خلق القرآن عربيا في كلامه" وذلك سمع يبين جواز وصفه بذلك، وأخبار الآحاد يرجع إليها في إثبات الأسماء التي تشيه الحال فيها، كما يرجع إليها إثبات العمل، لأن إجراء الأسماء عمل من الأعمال، فكما أن الأعمال الشرعية يقبل فيها خبر الواحد، فكذلك القول في إجراء الأسماء"[٣].

وهكذا نرى القاضي عبد الجبار ـ المعبر عن رأى جمهور المعتزلة ـ لا يرى في آيات القرآن الكريم ما يقطع بأن القرآن مخلوق، وإنما الآيات تجيز الوصف بذلك فقط، كما أنه لا يرى في الأحاديث المتواترة ما يشهد بذلك، فيلجأ إلى أحاديث الآحاد، وهي ولو سلمنا بصحتها، لا يعتد بها في قضايا الاعتقاد، التي يترتب عليها الإيمان والكفر، وإنما يعتد بها في مجال العمل فقط، وعلى هذا فالنصوص من القرآن والسنة ليست قطعية الدلالة على خلق القرآن وإنما تفيد الجواز فقط وعلى هذا يكون الاجتهاد في فهم هذه

(١) الرعد آية ١٦.

(٢) الآية الكريمة دالة على العموم، ولم نخصص القول بخلق القرآن فالله تعالى خالق.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٧، "خلق القرآن"، قوم نصه إبراهيم الابياري، بإشراف الدكتور طه حسين، طبعة دار الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م، ص ٢١٥.

النصوص جائزًا، لكنه غير ملزم، وجاحد هذا الاجتهاد من قبل غير المعتزلة غير كافر.

كان من الممكن أن تظل المسألة فى حدود دائرة الاجتهاد فقط، إلا أن السلطة السياسية آنذاك قامت بفرض إجتهاد المعتزلة على جمهور الفقهاء والمحدثين، فعقدت مكاتب الامتحان لهم، بواسطة فقهائهم، وليس بواسطة شيوخ الاعتزال، والمتتبع لهذه المجالس التى أمتحن فيها الفقهاء والمحدثين لا يجد أحداً من شيوخ الاعتزال المعاصرين للمحنة[١] اللهم إلا القاضى أحمد بن أبى دؤاد[٢].

---

(١) بدأت محنة خلق القرآن فى أواخر عهد المأمون عام ٢١٨ هـ واستمرت إلى حوالى ٢٣٢ هـ فى أواخر عهد الواثق، وكان من المعتزلة البصريين المعاصرين للمحنة: أبو الهذيل العلاف والنظام ومعمر بن عباد، وهشام الفوطى، وعباد بن سليمان، والجاحظ، والشحام، ومن معتزلة بغداد المعاصرين للمحنة: أبو موسى المردار، وجعفر بن سليمان، وجعفر بن مبشر والإسكافى.

(٢) من فقهاء المعتزلة (ت ٢٤٠هـ) (انظر البلخى: مقالات الإسلاميين ص ١٠٥) ويبدو أنه كان شديد التعصب لمذهبه فقد روى جمال الدين القاسمى أنه هو الذى أغرى المأمون بخلق القرآن وحسنه عنده، وصيره حقًا مبينًا، وهو الذى أغراه بإمتحان المحدثين والفقهاء (تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م ص٦٥) كما يروى أيضا أنه كان يغرى الملوك بمخالفيه، ويسعى لديهم بما يعجل نكالهم بل إن التعصب بلغ به حدا أصاره يؤذى من أهل مذهبه من يخالف بعض المسائل (نفس المصدر، ص ٩١) فقد روى القاضى عبد الجبار أنه اعتقل الجاحظ، وجاء به مقيدًا من البصرة إلى بغداد، ثم عفا عنه وأطلقه، وأجزل له العطاء فأهداه كتاب "البيان" أو "التبيين") القاضى عبد الجبار فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٦٣، وأحمد أمين: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٦٢م، ج٣، =

ويبدو أن القاضى أحمد بن أبى دؤاد لم يكن يعبر عن مدرسة المعتزلة تعبيرًا تاما في قيام هذه المحنة، فيروى ابن الوزير اليمانى أن محمد بن منصور (وهو أحد الزيدية) الذين اعتنقوا آراء المعتزلة قوله: عاشرت رؤساء المعتزلة ومن لا أحصى منهم، ممن يقول بهذا القول (أى خلق القرآن) منهم جعفر بن حرب، وجعفر ابن مبشر، ومحمد بن عبد الله الإسكافى، فما سألنى أحد منهم قط، عما يختلف الناس فيه، ولا كاشفونى عن شىء من ذلك[1] ويقول أيضًا فى

=ص١٥٧ ص١٥٨)، كما روى القاضى عبد الجبار أنه كان يجبر أصحابه كجعفر بن حرب على حضور مجلس الخليفة الواثق (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٨٢)، وهكذا يبدو أنه صلته لم تكن حميمة بكبار شيوخ المعتزلة، وربما يرجع ذلك إلى إعتصامه بالسلطة لفرض الاعتزال على الجمهور فرضًا فيروى القاضى عبد الجبار أنه حاول إستمالة بشر بن المعتمر فأرسل له بعشرة آلاف درهم لكنه رفضها، فذهب إليه بنفسه غير أنه لم يأذن له (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٣) ويبدو أن القاضى أحمد بن أبى دؤاد إتخذ من إرتباطه بالسلطة وسيلة لفرض مذهبه وهذا إتجاه لانجده عند كبار شيوخ المعتزلة كعمرو بن عبيد الذى كان له صلات كبيرة بالخليفة المنصور غير أنه لم يستغلها إلا فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (انظر تفصيلا: كتابنا عمرو بن عبيد وأراؤه الكلامية ص ١٦٣ وما بعدها)، وكذلك كان الصاحب بن عباد وزير دولة بنى بويه التى احتضنت الإعتزال والقاضى عبد الجبار الذى كان قاضى القضاه فيها ولم يحاول أحدهما أن يفرض إجتهادات المعتزلة كما فعل ابن أبى داؤد، ذلك لأن المعتزلة من مبادئها الحرية الفكرية والتى مارسوها عملا ولم تقف عند حد القول.

(١) ابن الوزير (اليمنى الصنعانى محمد بن ابراهيم): ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، مطبعة المعاهد، بمصر، ١٩٣١، ص ٢.

مهاجمه المعتزلة لأحمد بن أبي دؤاد في إثارة الفتنة فيروى عن عمرو بن الهيثم من أصحاب سليمان بن جرير وكان يقول بخلق القرآن قوله: لا رحم الله ابن أبي دؤاد، كان الناس على جملة تؤديهم إلى الله فطرح بينهم الفرقة يعني أظهر المحنة في خلق القرآن[١] لست بهذا أريد دفع الاتهامات عن المعتزلة، أو نفي تورطها في المحنة، وإنما أردت فقط أن أشير إلى أن رأى كبار شيوخ المعتزلة في مسألة خلق القرآن لا يعدو إلا أن يكون رأيا إجتهاديا، وكان من الممكن أن يظل على هذا النحو، أما مسألة فرضه على الجمهور ودفعهم بالقوة على إعتناقه فهذه مسألة تتحملها السلطة السياسية آنذاك[٢] ويبرّا منها شيوخ المعتزلة، والذين كان معظمهم يفر من السلطة فرارًا، ولا يقربون مواضع السلاطين إلا مضطرين إلى ذلك، فهم في جملتهم لم يكونوا طلاب دنيا أو سلطان وإنما كانوا زهاداً أتقياء علماء فقط.

وإذا كان الخليفة المأمون قد أعلن براءته من معاوية ثم أعلن في العام الذي يليه محنة خلق القرآن فإن ذلك له دلالته السياسية، حيث أعلن بعد ذلك تفضيله لعلي بن طالب، وأنه أفضل الناس بعد رسول (ﷺ)[٣]، وأعتقد أن هذه المسألة كانت وجهًا ثالثا للحملة على رجال الحديث، وقد ناصر معتزلة بغداد هذا القول مناصرة تامة

---

(١) نفس المصدر: ص ٢٨.

(٢) هذه المسألة تحتاج إلى بحث مستقل وإنما فقط أردنا الإشارة إليها، ونعد بذلك إن شاء الله تعالى.

(٣) الدكتور طه الحاجري: الجاحظ: حياته وآثاره، ص ١٩٢.

فيروى الملطى - وهو من أقدم مؤرخى العقائد ـــ أن "معتزلـة بغداد: الجعفران، والاسكافى يقولون أن على بن أبى طالب رضى اللـه عنـه أفضل الناس بعد رسول الله (ﷺ)[١] بـل أنـه بنـاء علـى هذا يعتـبرهم فرقة من فرق الزيدية فيقول "الفرقة الرابعة من الزيديـة: هـم معتزلـة بغداد، يقولون بقول الجعفريـة: جعفـر بـن مبشـر الثقفـى، وجعفـر بـن حرب الهمدانى، ومحمد بن عبد الله الإسكافى، وهـؤلاء أئمـة معتزلـة بغداد: وهم زيدية يقولون بإمامة المفضول على الفاضل، ويقولون: إن عليا عليه السلام، أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ ، لا يسبقه بـالفضل أحد من الأمة"[٢].

---

(١) الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، قدم له وعلق عليه، الشيخ محمد زاهد الكوثرى، إعداد وتقديم فتحى العقيلى، ١٣٦٨هـ، القاهرة، ص ٤٠.

(٢) نفس المصدر: ص ٣٤. وانظر أيضا مـا سبق أن ذكرنـاه عنـد كلامنـا عـن العثمانيـة ودحض الاسكافى لحجج الجاحظ.

الفصل الثالث

الآراء الكلامية والفلسفية

تمهيد

الجانب الأول: الإلهيات

الجانب الثاني: الطبيعيات

الجانب الثالث: السياسة

تمهيـــد :

نشأ الاعتزال وازدهر في البصرة التي كانت آنذاك مركزًا هاماً. ولما تأسست بغداد، وصارت عاصمة الخلافة، انتقل إليها بشر ابن المعتمر واستقر بها مؤسساً فرعاً جديداً للاعتزال ببغداد، لم يخرج عن الحط الاعتزالي الذى حددته تلك الأسس العامة، والتي كانت "قواسم مشتركة" تجمع المعتزلة جميعاً، وهي الأصول الخمسة، التي تعد معيار لتميز المعتزلي عن غيره(١) وقد نجح البصريون في صياغتها صياغة محكمة.

وهذه الأصول تمثل قضايا كلية تفرع عليها مسائل فرعية، كانت محل خلاف ليس فقط بين شيوخ المدرستين(٢)، ولكن أيضًا بين شيوخ المدرسة الواحدة، وذلك راجع إلى أن شيوخ المعتزلة قد تبنوا نزعة

---

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٢٦، ص ١٢٧.

(٢) يذكر الملطي أن الخلاف وقع بين المدرستين في أكثر من ألف مسألة كانت من أهمها الحكم على الشاك في الكافر ليكفر بشكه أم يفسق فقط؟، فذهبت معتزلة بغداد إلى القول بكفره لأنه لا يعرف كفرا من ايمان، وكذلك الشاك في الشاك ... فهم كلهم كفار أما معتزلة البصرة فحكمت بكفر الشاك الأول في الكافر بينما يفسق الشاك في الشاك (انظر الملطي: التنبيه والرد ص ٤٠ ـ ص ٤١ على أن الخلاف بين المدرستين قد تطور بعد ذلك مما دعى النيسابوري وهو من متأخرى المعتزلة لأن يفرد كتابا في مسائل الخلاف بعنوان "كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين" يوضح فيه الخلاف الذى وقع بين المدرستين ممثلتين في زعيميهما أبي هاشم الجبائي وشيخه الجبائي وأبي القاسم البلخي البغدادي يمثل الأول رأى مدرسة البصرة ويمثل الثاني رأى مدرسة بغداد وأورد مسائل خلافهم في مجال الفلسفة الطبيعية.

عقلية، أشاعت فيهم حرية الفكر، وحب البحث، واستقلالية التفكير، فلم يجد التلميذ حرجا فى أن يخالف استاذه، كما أن الأستاذ لم يجد حرجًا أيضاً فى أن يخالفه تلميذه[1]، وقد مكنتهم هذه الحرية الفكرية من المساهمة فى إرساء دعائم الحركة العلمية الإسلامية بوجه عام.

وإذا كانت مدرسة بغداد قد سارت فى الخط الاعتزالى الذى رسمته المدرسة الأم، فإنها تميزت منذ ظهورها بطابع خاص ميزها إلى حد ما عن مدرسة البصرة، وهو ميلها إلى التشيع حتى أطلق عليهم "متشيعة بغداد" ولقد أدى ذلك إلى إحتضان الشيعة لهم - زيدية وإمامية - حين اضطهدتهم الدولة فحماهم ذلك من الأندثار والزوال.

ومن هنا يمكن القول بأن الخلاف بين المدرسيين قد بدأ فى نطاق قضية الإمامة[2] والتى كان البصريون شديدى التحفظ فيما يتصل بها، ولعل جو بغداد الشيعى الذى قوى منذ أيام المأمون كان عاملاً من العوامل التى دفعت بشراً وأصحابه إلى التحول التدريجى عن الموقف البصرى القديم، وقد ثبت هذا الاتجاه وقواه وصول بعض رجال الاعتزال والمتحمسين له إلى بلاط الخلفاء أيام المأمون والمعتصم والواثق.

---

(١) النظام وهو تلميذ العلاف يعارضه فى نحو مائة وعشرين مسألة ينقضها عليه، وكانت المناظرات بينهما لا تنقطع (انظر الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص٣٩ وكذلك أبو هاشم الجبائى يخالف أباه فى تسعة وعشرين مسألة (نفس المصدر، ص٤).

(٢) سوف نتناول ذلك تفصيلاً عند كلامنا عن الجانب السياسى فيما بعد.

وعلى هذا حاول بعض الباحثين إبراز طابع يميز المدرستين، فذهبوا إلى أن طابع الإعتزال البصرى كان طابعًا نظريًا، بينما طابع الاعتزال البغدادى كان طابعًا عملياً متأثراً بالدولة وقريب من السلطان فبقدر ما تحرز البصريون من السياسة، إنغمس البغداديون فيها[١]. كما يرون أيضا أن الفرع البغدادى كان أسبق وأظهر فى تأثره بالفلسفة اليونانية من الفرع البصرى، وذلك لقربهم من حركة الترجمة ببغداد، ولأن بلاط الخليفة كان ملتقى علماء المسلمين وأقطاب المفكرين من أهل الديانات الأخرى، وقد أخذ البغداديون كثيرًا من المسائل التى عرض لها البصريون فوسعوا نطاق البحث فيها واستفادوا من آراء الفلاسفة وبخاصة فى مجال بحثهم فى الطبيعيات[٢]. ويحدد لنا الشهرستانى الفترة التى بدأ فيها اطلاع المعتزلة على كتب الفلاسفة بقوله "ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وافردتها فنًا من فنون العلم"[٣] ولكن القول بأن المعتزلة البغداديين كانوا أسبق وأظهر فى تأثرهم بالفلسفة قول مازال يعوزه الأدلة القاطعة، إذا أن كتب أوائل المعتزلة ومتقدميهم من المعتزلة بصريين وبغداديين ضاعت، بحيث لا يمكن التحقق من سبق معتزلة بغداد إلى

(١) الدكتور مدكور: فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق ج٢ ، ص ٣٦ وانظر أيضا مقدمة تحقيق كتاب المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبى رشيد النيسابورى، تحقيق د. معن زيادة، ود. رضوان، بيروت ١٩٧٩ ص ١٤.

(٢) Macdonald: Development of Musilm Theology, P. 50-60.

وانظر أيضا مقدمة تحقيق كتاب المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ١٥.

(٣) الشهرستانى، الملل والنحل ج١، ص ٤٦.

التفلسف، ولكن الذى ينبغى تأكيده هو أن أبا الهذيل العلاف ــ وهو بصرى ـ يعد أول من استعمل مصطلحات الفلاسفة ومفاهيمهم، فهو يعد بداية اتصال المعتزلة بالفلسفة اليونانية، فقد حاول فيما يقول ماكدونالد[١]. أن يوفق بين رأى الإسلام ورأى أرسطو فى خلق العالم فكان تأثره بالفلسفة اليونانية واضحًا فيما يقول وات أيضًا[٢] وكذلك النظام الذى خطا الخطوة الكبرى فيما يقول ماكدونالد[٣] فى استخدام مذاهب الفلسفة اليونانية حتى أن المؤرخين قالوا عنه: إنه شيطان من شياطين القدرية قرأ كتب الفلاسفة وخلط بين تعاليمهم وتعاليم المعتزلة، وهذا كله يشير إلى أن أوائل المعتزلة البصريين ومتقدميهم قد أطلعوا على الفلسفة اليونانية واستفادوا منها أيضًا.

والإسكافى وهو من شيوخ معتزلة بغداد المتقدمين قد برزت لديه النزعة الشيعية التى سبق أن أشرنا إليها كطابع مميز لمدرسة بغداد، كما فلسف الأصول الخمسة مكونا منها فلسفة متكاملة فى مسائل الميتافيزيقا (الإلهيات) والفيزيقا (الطبيعيات) والإنسان. ونحن سنعرض لآرائه الكلامية فى هذه الجوانب الثلاثة: ونبدأ بالجانب الأول وهو :

---

(1) Macdonald: Development of Muslim Theology, P.138.

(2) Watt: Islamic philosophy, p 61.
Watt: Free Will and predestination in Early Islam, p. 63.

(3) Macdonald Development of Muslim Theology, p. 141.

أولاً : الجانب الإلهى:

تمهيــد :

يبدأ المعتزلة. عادة ـ بحوثهم فى الإلهيات، بالدفاع عن وحدانية الله المطلقة، فهو أصل الأصول جميعاً، ويحدد القاضى عبد الجبار التوحيد ـ عند المعتزلة ـ بأنه العلم بأنه الله تعالى واحد، لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذى يستحق والإقرار به، ولابد من اعتبار هذين الشرطين: العلم، والإقرار، جميعاً، لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحداً[1].

والمسلمون جميعًا يجمعون على القول بتوحيد الله تعالى، غير أن المعتزلة فلسفت التوحيد، وأقامت تلك الفلسفة على مبدأ عام، وهو التنزيه المطلق لله تعالى عن صفات المخلوقين.

يقول الكعبى "المعتزلة مجمعة على أن الله جل ذكره، شىء لا كالأشياء، وأنه ليس بجسم ولا عرض، بل هو الخالق للجسم والعرض، ولن شيئاً من الحواس لا يدركه فى دنيا ولا فى آخرة وأنه لا تحصره الأماكن ولا تحده الأقطار، بل هو الذى لم يزل، ولا مكان، ولا زمان ولا نهاية، ولا حد. ثم خلق ذلك وأحدثه مع سائر ما خلق لا من شىء، وأنه القديم وكل ما سواه محدث، وهذا هو التوحيد"[2].

كما شرح الأشعرى قولهم فى التنزيه على النحو التالى "أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شئ وهو السميع

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨.

(٢) الكعبي: باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين، ص ٦٣.

البصير[١] وليس بجسم[٢]. ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض[٣] ولا يذى لون ولا طعم، ولا مجسة[٤]، ولا بذى حرارة، ولا رطوبة ولا يبوسة[٥]، لا طول ولا عرض ولا عمق[٦]، ولا إجتماع ولا افترق، ولا يتحرك ولا يسكن[٧] ولا يتبعض، فليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء[٨]، وليس بذى جهات، ولا بذى شمال وأمام وخلف وفوق

(١) { ليس كمثله شيء وهو السميع البصير } آية محكمة تدل على التنزيه المطلق وعندهم يجب أن تفسر كل آية يدل ظاهرها على إتصاف الله بصفات المخلوقين في ضونها، وهي تدل عندهم على أن الذات والصفات عين واحدة، فالصفات ليست مستقلة عن الذات، فالله واحد في ذاته، عين واحدة.

(٢) فهو منزه عن كل ما وصفته به الاسرائيليات التي أخذ ببعضها بعض المفسرين كمقاتل بن سليمان، وردوا على المجسمة بوجه عام، فهو ليس بكائن مادى ولا جسم حيواني (الأشعرى: مقالات الاسلاميين، ج١، ص ١٨٣).

(٣) وفى هذا إنكار للمسيحية فى قولها بإمكان تشخص الله، أو أنه جوهر يتقوم بأقانيم.

(٤) وفى هذا إنكار لليهودية أنه تعالى ذو وفرة (والوفرة هى الشعر المرسل خلف الأذنين) سوداء أو بيضاء.

(٥) وفى هذا إنكار قول الحشوية والمشبهة أن النبى ليلة المعراج قد صافح الله تعالى، وأحس ببرد أنامله على كتفه!!. (الأشعرى: مقالات الاسلاميين ج١، ص ٢٣٥).

(٦) إنكار لتصور المجسمة أن الله تعالى سبعة أشبار بشبر نفسه (الأشعرى: مقالات الاسلاميين ج١، ص ١٠٨، ص ١٨٢).

(٧) وفى هذا تأويل لكل نص من القرآن أو السنة يفيد ظاهره نزول الله تعالى أو عروجه (انظر الأشعرى: مقالات الاسلاميين، ج١، ص ٢٨٧) وإنكار الحركة والسكون يعنى نفى الجسمية لأنهما من متعلقاتها.

(٨) نفى لدعاوى المجسمة.

وتحت، ولا يحيط به مكان[١] ولا يجرى عليه زمان. ولا تجوز عليه المماسه ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم[٢] ولا يوصف بأنه متناه. ولا يوصف بمسحة، ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد، ولا مولود ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجرى عليه الآفات، ولا تحل به العاهات[٣]. وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له[٤]، لم يزل أولاً سابقاً للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات، ولم يزل عالما قادرًا حياً، ولا يزال كذلك لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ، وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سابق، وليس خلق شيء بأهون من خلق شيء آخر، ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه إجترار المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام،

---

(١) انكار على الصفاتية تصورهم أن الله مماسا أو محاذيا للعرش (الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١، ص ٢٨٥ ـ ص ٢٨٦) فالله لا يماس العرش، ولا يستقر عليه، ولا على غيره، ولا محل له في كون أو شخص، وفي هذا رد على المشبهة والمجسمة والمسيحية.

(٢) وفي هذا الرد على المشبهة.

(٣) لا تحل به العاهات لكماله المطلق وفي هذا رد على اليهود في تصورهم أن الله ندم على طوفان نوح حتى مرض فرمدت عيناه فعادته الملائكة!! تعالى الله عن ذلك!! علوا كبيرا.

(٤) هذا يشير إلى أننا لا نعلم شيئاً عن ماهيته تعالى سوى أنه الواحد.

وليس بذى غاية فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسه النساء وعن اتخاذ الصاحبه والأبناء"[1].

وهكذا أقام المعتزلة فلسفتهم فى التوحيد على مبدأ عام، حافظ عليه جميع شيوخيهم بصريين وبغداديين، وتحمسوا له ودافعوا عنه، وواجهوا به كل من خالفهم فى التوحيد، فيقول الخياط فى معرض الفخر بالمعتزلة: "وهل يعرف أحد التوحيد وثبت القديم، جل ذكره واحدا، فى الحقيقة، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألف فيه الكتب، ورد على أصناف الملحدين من الدهرية، والثنوية سواهم؟!"[2]، فلقد كان شغلهم الشاغل حياطة التوحيد ونصرته، والذب عنه، عند طعن الملحدين فيه على حين شغل غيرهم من الناس بالدنيا يتغمسون فى لذاتهم، ويجمعون حطامها[3].

وإثبات التوحيد والدفاع عنه إضطرهم إلى معالجة مشكلات من دقيق الكلام وجليلة، تعد من صميم القضايا الإلهية، فيقول الخياط: "إن الكلام، فيما كان، وما يكون وفى الكل، وفى البعض. وما يتناهى، من غامض الكلام ولطيفه، وإنما كان أبو الهذيل العلاف يكثر ذكره، والكلام فيه لشدته ولعنانيته به، وهذه هى سبيل العلماء، إنما يعنون من العلم بأشده وأصعبه، وبعد، فهل يعرف فى الأرض (من) فصل بين هذين الكلاميين إلا المعتزلة" كابراهيم، والأسوارى، ومعمر وبشر بن

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٢٣٥ ـ ص ٢٣٦.

(٢) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ١٧.

(٣) نفس المصدر: ص ٤١.

المعتمر، وجعفر، والإسكافى، رحمهم الله، لأنهم المعنيون بالتوحيد، والذب عنه من بين العالمين[1].

وإذا كان الإسكافى قد أتفق مع باقى المعتزلة على أصل التوحيد ـ على هذا النحو فإنه عالج بناء عليه مشكلة الصفات الإلهية. وفيما يلى نشير إلى هذه المعالجة : ـ

١ ـ مشكلة الصفات الإلهية :

لقد ركز الإسكافى فى معالجته لهذه المشكلة على صفتى العلم والقدرة، وذلك لأنه يرى أن العلاقة بينهما متلازمة، ويبدو أن هذا رأى عام للمعتزلة، حيث يقول القاضى عبد الجبار "فالقدرة من أول الصفات التى تعرف استدلالاً. والدليل عليها هو فعل الله المباشر فى إحداث العالم، وصحة وقوع هذا الفعل منه تعالى، يدل على أنه تعالى قادر، وهو مستحق لهذه الصفة فيما لم يزل[2]، وأما صفة العلم: فإن الدليل عليهما هو أنه تعالى: "قد صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما[3]، وهذه الدلالة فيما يقول القاضى عبد الجبار مبنية على أصلين:

أحدهما : أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم.

الثانى : أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما[4].

---

(١) نفس المصدر: ص ١٣.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٥١ ، ص ١٥٦.

(٣) انظر تفصيلا: القاضى عبد الجبار: المصدر السابق ص ١٥٦، وما بعدها.

(٤) نفس المصدر: ص ١٥٦.

والأصل الأول يشير إلى القدرة، والثاني يشير إلى العلم، فالعلاقة بين القدرة والعلم، علاقة جدلية، فالعلم هو القدرة، والقدرة هي العلم. ولعل هذا ما جعل بحوث المعتزلة بوجه عام في الصفات تدور حول هاتين الصفتين.

ويرى الإسكافي أن جميع الصفات الأخرى ترجع إلى هاتين الصفتين، فصفة الحياة مثلا ترجع إلى كونه تعالى قادراً عالماً، فيقول القاضي عبد الجبار: "إن الله تعالى عالم قادر، والعالم القادر، لا يكون إلا حياً، وبأي واحدة من هاتين الصفتين (العلم أو القدرة) استدللت جائز، إلا أنا جمعنا بينهما إقتداء بالشيوخ، وتبركاً بكلامهم، وهذه الدلالة مبينة على أصلين:

أحدهما : أن الله تعالى عالم قادر.

والثاني : إن العالم القادر لا يكون إلا حياً [١].

وصفه السميع تعني عند الاسكافي أن الله تعالى عالم بالمسموعات، كما تعني صفة البصير أنه عالم بالمبصرات، كما رد الادراك والذى يعنى الاحاطة بالشيء إحاطة تامة إلى العلم، فإذا قلنا إن الله تعالى مدرك للمدركات، فهذا يعني أنه تعالى عالم بها[٢].

كما وصف الإسكافي الله تعالى بأنه الخالق، وهو يفسر الخلق بأنه فعل لا بآلة ولا جارحه، فهو خالق[٣]، وهو تعالى "الباقي" حيث

---

(١) نفس المصدر: ص ١٦١.

(٢) الجويني: الارشاد، مصر ١٩٥٠ ، ص ٧٩، ١٦٦.

(٣) نفس المصدر: ج٢، ص ٥٦.

يقول الأشعرى "وقال آخرون منهم" الاسكافى معنى القول فى المحدث أنه باق، أنه وجد حالين، ومر عليه زمانان، فأما القديم فليس ذلك معنى القول فيه أنه باق، لأنه لم يزل باقيا على الأوقات والأزمان وهو تعالى الموجود في كل مكان، بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره في كل مكان يقول فى قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1] استوى بمعنى استولى[2] وهو "الكريم" ويرى الاسكافى أن صفة الكريم تحتمل وجهين :

أحدهما : صفة فعل إذا كان الكريم بمعنى الجود.

والآخر : صفة نفس، إذا أريد به الرفيع العالى على الأشياء بنفسه "كما يضيف إلى الله تعالى صفة "الكلام" [3].

وإذا كانت المعتزلة، قد اتفقت على نفى الصفات، كأساس للتوحيد، قاصدين بنفى الصفات، نفي أن تكون للصفات وجود مستقل بجانب الذات الإلهية فإن البغداديين من المعتزلة ويمثلهم الإسكافى يعنون بهذا الأساس ويدعمونه بالحجج العقلية فأقام الإسكافى التنزيه

---

(١) سورة طه آية : ٢٠.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٢٣٦.

(٣) سنتوسع فى تفصيل هذه الصفة بعد قليل، وذلك لاتصالها بمبحث خلق القرآن، حيث اعتاد المعتزلة أن يبحثوا فى حقيقة الكلام وطبيعته، أثناء معالجتهم لقضية خلق القرآن، لاتصال الموضوعين إتصالا وثيقا، وهو أيضا يتصل بالبحث فى الأجسام والأعراض، وكون الكلام جسما أو عرضا، هل يكون الكلام فى محل أو لا محل، انظر: الدكتور عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف آراء القاضى عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧١م ، ١٣٩١هـ ص ٢٣١.

للذات الإلهية على مقدمات عقلية على النحو التالى: أن الله عالم بذاته، وليس بعلم زائد على الذات، إذا لو كان عالما بعلم زائد على الذات فإما أن يكون ذلك العلم قديماً، أو محدثاً، ولا يمكن أن يكون قديماً لأن هذا القول يوجب إثنين قديمين[١]. وهذا يناقض تمامًا مبدأ التوحيد، كما يرى جعفر بن حرب ـ أستاذ الاسكافى ـ خطورة القول بحدوث الصفات، لأن الفاعل لابد من أن يكون قبل فعله عالماً بكيف يفعله، وإلا لم يجز وقوع الفعل منه قط، ألا ترى أن من لم يحسن السباحة لم يجز منه وقوعها، وكذلك من لم يحسن الكتابة لم يجز منه وقوعها، فإذا تعلمها، وعلم كيف يكتب، جاز وقع الكتابة منه، وكذلك الذى لا يحسن أن يسبح إذا تعلم السباحة، وعلم كيف يسبح جاز وقوعها منه، وهذا حكم كل فاعل لابد من أن يكون قبل فعله عالما له، وإلا لم يجز وقوعه منه[٢]، وإذا قيل: جاز وقوع الفعل بأن أحدث لنفسه علما فكان بحدوث ذلك العلم، عالما. بكيف يفعل أفعاله، فجاز منه عند ذلك وقوع الأفعال، قيل له: وكيف يجوز أن يحدث لنفسه علما، وكيف يفعل ذلك العلم وهل استحالة وقوع ذلك الفعل منه مع جهله بكيف يفعله إلا كاستحالة وقوع سائر الأفعال منه مع الجهل بكيف يفعلها"[٣]، وبعد فأين أحدث هل أحدث فى نفسه، أو فى غيره، أو فى لا شىء؟ فإذا كان قد أحدث فى نفسه صارت نفسه محلا

---

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، حرره وصححه الفريد جيوم، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٩٩.

(٢) الخياط: الانتصار والرد على ابن الرواندى، ص ١٠٩.

(٣) نفس المصدر: ص ١١٠.

للإحداث ومن كان كذلك فمحدث، لم يكن، ثم كان، وإن كان أحدثه في غيره، فواجب أن يكون ذلك الغير عالما بما حله منه دونه ... وليس أن يكون أحدثه قائما بنفسه لا في شيء يحل فيه، كما لا يجوز أن يحدث حركة قائمة بنفسها لا في متحرك، ولا لوناً قائماً بنفسه، لا في ملون، فلا يبقى إلا إقرار بأنه عالم بذاته[1].

ولا يصح القول بأن الصفات قائمة بالذات لأنه لو صح هذا القيام لصح أن القائم بالشيء محتاج إلى ذلك الشيء حتى لولاه لما تحقق له وجود به، فيلزم إثبات خصائص في الصفات، فإن العرض هو المحتاج إلى محل يقوم به، ويلزم إثبات التقدم والتأخر الذاتي العقلي في الذات والصفات، وهذا كله محال [2].

كما أنه ـ تعالى عن ذلك علواً كبيراً ـ سوف يكون محلا للأعراض: فيلزم التركب والانقسام والتجسيم .. فيكون المركب مفتقرا إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره. ولهذا انتهى الاسكافي ـ إلى القول بأن الله تعالى عالم بذاته، لا بعلم زائد على الذات، وكذلك الحال بالنسبة للصفات الأخرى، وهكذا أثبت الإسكافي التنزيه للذات الألهية على أسس عقلية.

أرجأنا الكلام عن صفة الكلام لعلاقتها بخلق القرآن، والتي تعد من أهم المسائل التي تعصب لها معتزلة بغداد. ونعود إليها في نهاية كلامنا عن الصفات فنقول إن الاسكافي يضيف لله تعالى صفة الكلام، ويرى أن يسمى الله من أجلها مكلماً، لأنه يرى أننا لو أثبتناه متكلما،

---

(١) نفس المصدر : ص ١١١.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٩٩ ـ ص ٢٠٠.

لثبتناه منفعلا، تعالى الله عن ذلك، لهذا لا يجيز القول بأن الله يكلم العباد، ويجيز تسميته مكلما لا متكلما، ذلك لأن المتكلم يقتضى قيام الكلام به، كما أن المتحرك يقتضى قيام الحركة به[١] إن كلمة مكلم أخص من كلمة متكلم، كما أن الله يصبح متكلماً بما فيه يكون مكلماً [٢].

والاسكافى يذهب ـ كسائر المعتزلة ـ إلى أن الكلام حروف منظومة وأصوات مقطعة شاهداً وغائباً، ليس للكلام عنده حقيقة سوى ذلك، وأن هذه الحروف المنظومة، والأصوات المقطوعة، مخلوقة قائمة، بمحل حادث، إذا أوجدها البارى سمعت فى المحل، وكلما وجدت فنيت[٣].

وإذا كان الكلام على هذا النحو ـ حروفا منظومة وأصواتا مقطعة، فلا مجال بأنه معنى فى النفس أو القول بأن الكلام فى النفس[٤].

وإذا كان الكلام ـ أيضا ـ حروفا منظومة، وأصواتا مقطعة فهو ليس مفيداً فى ذاته، فهو ليس جنسا بذاته، أو نوعا بذاته، ذا حقيقة عقلية كسائر المعانى، بل هو مختلف بالموافقة والإصطلاح والتواطئ، حتى لو تواطأ قوم على نقرات وإشارات ورمزات، لحصل التفاهم بها، كما حصل التفاهم بالعبارات[٥].

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٥٥.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٧، ص ٦٢ وما بعدها.

(٣) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٢٨٨، وانظر أيضا اليافعى: مرهم العلل المعضلة ص ١٦٦، ١٧٢.

(٤) القاضى عبد الجبار: المحيط بالكليف ص ٢٨٢، قارن الدكتور عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف. آراء القاضى عبد الجبار الكلامية، ص ٢٣٢.

(٥) الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام، ص ٢٨٨.

وعلى هذا فاللغة حادثة، لأن الحروف حادثة، تختلف باختلاف الشعوب، وهذا يدل على خلق القرآن، لحدوث حروفه[١]، ذلك لأن اللغة ليست صادرة عن وحى إلهى وإنما جاءت عن مواضعات الشعوب، فاختلفت من شعب إلى آخر، وعلى هذا فاللغة ليست قديمة، أو كاملة بأى حال من الأحوال وإذا كان الوحى قد عبر عنه بواسطة لغة من لغات البشر، فلا يلزم أن يكون الوحى المترجم بهذه اللغة قديما، لأن القديم لا يلجأ إلى لغات الناس وهذه نتيجة جعلها المعتزلة دليلا على خلق القرآن عندهم[٢].

على أن الكلام الإلهى لما كان حادثًا، وجب البحث عن محل لهذا الكلام لأنه من المستحيل أن يخلقه الله فى ذاته ولاستحاله أن تكون محلا للحوادث، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وينتهى الإسكافى إلى القول بأن كلام الله عرض مخلوق، يوجد فى أماكن كثيرة في وقت واحد، محفوظاً، ومكتوباً ومسموعاً، وأن ذلك يستحيل فى كلام البشر، فهذه خصوصية لكلام الله تعالى، ويحكى الأشعرى ذلك عن الإسكافى قائلا: "إن كلام الله سبحانه يوجد فى أماكن كثيرة، فى وقت واحد، محفوظا ومكتوبا وأنه يستحين ذلك فى كلام البشر وإن كلام البارى سبحانه خص بما ليس لكلام غيره، من أنه فى أماكن كثيرة في وقت واحد"[٣].

---

(١) اليافعى: مرهم العلل المعضلة، ص ١٦٦.

(٢) البير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، دار نشر الثقافة، الاسكندرية ج٢، ص ٥٧.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ٢٦٨، وقارن: القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٧، ص ١٩١.

ويربط الاسكافى بين ما انتهى إليه فى هذا الصدد، والإعجاز القرآنى، فيشير إلى أن القرآن الكريم ـ هو كلام الله تعالى ـ معجزة، باعتبار أنه يمتاز عن كلام البشر، بأنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد، حيث يستحيل ذلك فى كلام البشر.

كما يرى الإسكافى أيضا، أن من وجوه الإعجاز القرآنى، اشتمال القرآن على آيات محكمات، وآخر متشابهات، ويفسر قوله تعالى: ﴿آيات محكمات﴾ [١] أن الآيات المحكمات هى التى لا تأويل لها غير تنزيلها، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة وكما يفسر قوله تعالى: ﴿وأخر متشابهات﴾[٢]. إن الآيات المتشابهات هى التى يحتمل ظاهرها فى السمع المعانى المختلفة [٣].

وقول الاسكافى من اعتبار ورود القرآن الكريم محكماً ومتشابها يعد قولاً فى بيان أوجه الإعجاز فى القرآن الكريم، ذلك لأنه يعتبر ورود القرآن على هذا النحو، وجها من وجوه إعجازه، وذلك فيه رد على الملحدة الذين يطعنون فى القرآن لاشتماله على المتشابهات[٤]، كما أن فريقًا من المفسرين يؤيدون ما انتهى إليه

(١) سورة آل عمران آية ٣.

(٢) سورة آل عمران آية ٣.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٢٤٩. وقارن للدكتور على سامى النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف القاهرة، الجزء الأول، الطبعة السابعة ١٩٧٧م، ص ٣٩٧.

(٤) فخر الدين الرازى: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار الغد العربى، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٢م ١٤١٢هـ ، المجلد الرابع ص ٨٨.

الاسكافي، فنجد فخر الدين الرازى يذهب إلي: أن العلماء ذكروا فى فوائد المتشابهات وجوها منهـا: إنـه متـى كـانت المتشـابهات موجـودة كان الوصول إلي الحق أصعب وأشـق، وزيـادة المشقة توجـب مزيـد الثواب، وأيضا لو كـان القـرآن محكمـا بالكليـة، لمـا كـان مطابلقـا إلا لمذهب واحد، وكـان تصريحـه مبطـلا لكـل مـا سـوى ذلـك المذهـب، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه، فالانتفاع به ربما حصل لمـا كـان مشـتملا علـى المحكـم والمتشـابه فحينئـذٍ يطمـع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوى مذهبه، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ليصلوا إلى الحق، وإلى المحكمات مفسره للمتشـابه، ووجها ثالثا، وهو وجه مهم، وهـو أن القـرآن الكريـم بإشـتماله علـى المحكـم والمتشـابه، يقـوى الاسـتعانة بدليـل العقـل فيصـل النـاظر فيـه بطريق الاستدلال والبينة إلى الحق وهو فـى سـبيل ذلـك لابـد لـه مـن تعلم التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وهو لن يخلـص لـه ذلـك إلا بتعلم علوم كثيرة كعلم اللغة والنحو، وعلم أصول الفقه، وفـى هـذا فوائد جمة، وجهاً رابعاً وهو أن القرآن جاء لدعوة الخـواص والعـوام، وطبائع العوام، فى أكثر الأمر لا ترقى إلى درك الحقـائق، فكـان مـن الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض مـا ينـاسـب مـا يتوهمونـه ويتحيلونه، فيخاطبوا فـى أول الأمـر بالمتشـابهات، ثـم يخـاطبوا آخـر الأمر بالمحكمات(١).

(١) فخر الدين الرازى: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، المجلد الرابع ص ٨٨ ـ ص ٩٠.

وهذا عين ما انتهى إليه الزمخشرى: "المفسر المعتزلى": فى بيان حكمة ورود القرآن الكريم محكماً ومتشابهاً[1] حيث يقول: لو كان كله (أى القرآن الكريم) محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به".

على أن قضية التفرقة بين المحكم والمشابه عند الإسكافى ـــ وسائر المعتزلة ـــ ترتبط باعتماده على العقل[2] وأدلته فى تفسير

---

(١) الزمخشرى: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، المطبعة البهية المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٣هـ ج١ ص ٣٤.

(٢) يقصد بالعقل عند شيوخ الاعتزال عامة أنه العلم بالعلوم الضرورية والتى تكون للإنسان كالعقال المانع من التردى فى الجهل والرذيلة، فهو كالمرشد للإنسان فيما يفعله، وقوة رادعة له فيما لا يتفق وما يجب له، فهو الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها (انظر: تعريف العلاف للعقل: الأشعرى: مقالات الاسلاميين، ج٢، ص ١٥٥، والشهرستانى: الملل والنحل، والنحل ج١ ص ٥٢، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص١٢٩، وانظر فى تعريف الجبائى: اليافعى: مرهم العلل المعضلة فى دفع الشبه على المعتزلة، طبع كلكتا ١٩١٠، ص ٣٢٧، وانظر: تعريف القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، "التكليف"، الدار القومية، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٣٧٥، ص ٣٧٩ ... وغيرهم) ومن الملاحظ أن معظم متكلمى الأشعرية يوافقون المعتزلة إلى حد كبير فى تعريفهم للعقل فيذهب الأشعرى إلى أن العقل هو العلم ببعض الضروريات (الجرجانى: شرح المواقف، مطبعة بولاق، مصر، ١٢٦٦هـ، ص ٣٨٥، وانظر أيضا نصير الدين الطوسى: تلخيص المحصل، على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء للرازى طبعة مصر. المطبعة الحسينية المصرية ، ص ٧٢)، وكذلك نجد تعريفات كلا من: ـى بكر =

المحكم وتأويل المتشابه، حتى يستقيم مع الأصول الإعتقادية من التوحيد والعدل، والتى صاغها ـ كغيره من المعتزلة ـ صياغة عقلية، فاعتبر أن كل ما يدعم وجه نظره فى هذه الأصول محكماً بدلالته الظاهرية، وكل ما يخالف هذه الوجه يعد متشابها يجوز تأويله فى ضوء المحكم(١).

=البلاقلانى، وإمام الحرمين نتفق إلى حد كبير مع تعريف المعتزلة (انظر اليافعى: مرهم العلل المعضلة، ص ٣٢٦، والرازى: المحصل، ص ٧٢). وهذا العقل عند المعتزلة هو الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها واحد عند الناس جميعًا، حيث قالت المعتزلة "الناس فى العقل سواء" (انظر النسفى: بحر الكلام فى علم التوحيد، كردستان العلمية، مصر، ١٩١١، ص ٥)، ورتب المعتزلة على ذلك القول بشريعة عقلية عامة يدركها جميع الناس، من حيث إن الناس متساون فى القدرة على إدراكها، متى اكتملت عقولهم، وهى لاتتصادم مع الشريعة النبوية بل تؤكدها، وليس للشريعتين أن يختلفا لأنهما فى الحقيقة ينبعان من مصدر واحد، هو المصدر الإلهى، وإذا بدا شىء من التعارض بينهما فيزال عن طريق تأويل نصوص الشريعة، حتى تتفق مع ما أثبته العقل، ولعل هذا ما أدى بالمعتزلة إلى اصطناع التأويل.

(١) يذهب القاسم الرسى وهو زيدى معتزلى (ت ٢٤٦هـ) معاصر للإسكافى فى "كتابه أصول العدل والتوحيد" إلى أن حجج المعبود على العباد هى على الترتيب: العقل، والكتاب، والرسول، والعقل هو أصل الحجتين الأخيرتين لأنهما عرفا به، ولم يعرف بهما، ويذكر أن أصل الكتاب (الذى هو الحجة الثانية بعد العقل على العباد) هو المحكم الذى لا إختلاف فيه، الذى لا يكون تأويله مخالفا لتنزيله، وفرعه المتشابه فمردود أصله الذى لا إختلاف فيه بين أهل التأويل (انظر: القاسم الرسى: كتاب أصول العدل والتوحيد، قام بتحقيقه دكتور محمد عمارة ضمن رسائل العدل والتوحيد، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١، ج١، ص ٩٧) وقد قام بناء على هذه القاعدة فى التأويل بالرد على المشبهه والمجبرة (انظر المصدر السابق: ص ٩٧ وما بعدها، وانظر رسائله (العدل=

على أنه من أهم المشكلات الكلامية التي تعرض لها الإسكافى في مجال بحثه في صفة الكلام، هى حكاية كلام الله تعالى، حيث اثيرت هذه المشكلة في أوساط المتكلمين على نحو التالى: هل ما نحكيه أو نقوله من كلام الله تعالى هو نفس كلام الله تعالى؟ بمعنى آخر هل ما يلفظه الناس يحكون به القرآن الكريم هو نفس الكلام الإلهى، فتكون الحكاية هى المحكي أو أنهما مختلفان فتكون الحكاية غير المحكى.

ويورد القاضى عبد الجبار إنقسام المعتزلة حول هذه القضية فيقول: "فالذى يقوله أبو هاشم وأصحابه، والجعفران من قبل، ومذهب أبى القاسم البلخى، والإخشيدية (البغداديون)، إن الحكاية غير المحكي، ذلك لأن الكلام عندهم من قبيل الصوات (وهو عرض لا يبقى) فلم يكن بد من القول بذلك.

أما أبو الهذيل، وأبو على الجبائى، والإسكافى، فيذهبون إلى القول بأن الحكاية عين المحكي، ويرى القاضى عبد الجبار أن قول الفريق الأول لم يمنعهم من الثبات على ما دل عليه الإجماع من قول المسلمين: إن هذا كلام الله على الحقيقة، لأن العرف قد جرى بمثل ذلك، من إضافة الكلام والشعر والخطبة وغيرها إلى من بدأ بها أولاً[1] فكأن أصحاب هذا الفريق مع قولهم بأن الحكاية غير المحكى، إلا أنهم تحفظوا فى ذلك القول، مقررين أن ما نحفظه وما نتلوه، وما

= والتوحيد ونفى التشبيه عن الله الواحد الحميد ضمن هذه الرسائل ص ١٠٢ ـــ ص١٤٠، كذلك رسال الرد على المجبرة ص ١٤٤ ـ ص ١٥٦ من الرسائل.

(١) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص ٣٢٧.

نكتبه، وما نسمعه، من كلام الله تعالى، هو نفس كلام الله تعالى، حيث أجمع المسلمون على ذلك.

وهذا الإجماع الذى يقضى متابعة المسلمين على قولهم: هذا كلام الله فيما يسمعونه يتلى من كتاب الله، وكذلك فى المكتوب، أو المحفوظ من كلام الله، هو الذى دعا الإسكافى إلى تقرير القول بأن الحكاية هى عين المحكى(١).

والقول بأن الحكاية هى غير المحكى، يترتب عليها ــ كما أوضحنا ــ التسوية بين لفظ الناس بالقرآن الكريم، وكلام الله تعالى، وهذا يترتب عليه حدوث كلام الله تعالى، أى القول بخلق القرآن الكريم. ومع أن النتيجة المنطقية للقول بأن الحكاية هى المحكى القول بحدوث كلام الله تعالى، إلا أننا نجد الإمام أحمد بن حنبل، يذهب إلى أن كلام الله هو هذا المسموع أو المقروء، غير أنه يضيف وهو (أى كلام الله تعالى) مع ذلك غير مخلوق ولا محدث وانتهى إلى القول بأنه قديم وإن كان لم يصرح بلفظ القدم أو غيره(٢).

العدالة الإلهية :

العدل صفة من صفات الله تعالى، وهو ما قام فى النفوس أنه مستقيم، فلا يميل به الهوى فيجور فى الحكم(٣) ويقول القاضى عبد الجبار: إننا (أى المعتزلة) إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم،

---

(١) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص ٣٢٧.

(٢) الدكتور عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف آراء القاضى عبد الجبار الكلامية، ص ٢٣٩.

(٣) ابن منظور: لسان العرب، مادة عدل.

فالمراد أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة [1] فالعدل أهم صفة للفعل الإلهي وهو رأس الفضائل جميعا وأسماها، وهو صفة كمال لأنه حسن في ذاته وبمقتضاه ننفي الظلم والشر عنه تعالى. واذا كان المعتزلة قد أجمعت على أن الله تعالى عادل لا يظلم الناس شيئاً، فقد أثير في مواجهة هذا المفهوم للعدل السؤال التالي: هل يقدر الله على فعل الظلم؟

ويبدو أن هذا السؤال الخبيث قد أثير في البداية من قبل جهات معادية للاسلام بوجه عام أرادت بإثارته أن تشعل الخلاف بين المتكلمين، وتحول علم الكلام إلى جدل عقيم يدور حول مسائل عقدية تتشتت حولها الآراء، فيتفشى الاضطراب والتنابذ بالفكر، ويبدو أن الباطنية كانت رائدة هذه الفتنة[2]. ووجه الخبث في هذا السؤال إلى

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٣٠١.

(٢) والباطنية بهذا يمهدون للقول بالحاجة إلى الامام المعصوم للرجوع إليه في مثل هذه المسائل وترك الخلاف والتنابذ. ويصف الغزالي خطتهم هذه بقوله إن "هذا مفتاح دعوتهم وعنوان حجتهم" انظر (الغزالي : القسطاس المستقيم من مجموعة القصور العوالي، طبعة الجندى، القاهرة، ص ٥٢) كما تروى المصادر أن الباطنية قد عقدوا مجلسا لاثارة هذا السؤال عن قدرة الله على فعل الظلم، وقد إستجاب المعتزلة للمناظرات والمجادلات، ظنا منهم أنهم يقاومون الإلحاد والزندقة، فيصف مثلا أبو بكر بن العربي أحد هذه للمجالس بقوله : "وعقدوا (أى الباطنية) مجلسا للضلال بإسم الهدى ونصبوا على الاسلام لذلك موعدا، ويحضر فيه من ينتحل علم الكلام من أصحابهم، المنتدبين للطعن على أهل الاسلام" أنظر أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم،

أن الإجابة عليه إثباتاً أو نفياً يترتب عليها إلزامانت كثيرة!! وهذا ما حدث بالفعل!! فقد حكى البغدادى أن "أصحاب المقالات (قد حكوا) أن سبعة من زعماء القدرية، اجتمعوا فى مجلس وتكلموا فى قدرة الله تعالى على الظلم والكذب، وافترقوا عن تكفير كل واحد منهم لسائرهم"[1] ولعل المردار قد أدرك هذا الأمر، فنجده يرى عدم شرعية مثل هذا السؤال فلا يجوز في حقه تعالى أن نقول : لو فعل شئاً من الظلم، لأنه لا يصح أن نصفه تعالى به فليس من أخلاق المسلمين أن يقولوا ذلك فى حق بعضهم البعض، فمن باب أولى لايصح أن يقال ذلك فى حقه تعالى، ويروى الخياط عنه ذلك فيقول إن المراد قال "يوصف البارى بالقدرة على العدل وعلى خلافه، وعلى الصدق وعلى خلافة، لأن هذا حقيقة الفاعل المختار، أن يكون إذا قدر على فعل شئ، قدر على ضده وتركه، وكان إذا قيل له (أى للمردار) فلو فعل ما يقدر عليه من الظلم كيف كانت (تكون) صفته فكان يقول : هذا فيما بيننا قبيح أن يذكر به الرجل الصالح منا؟ فالله أولى بتنزيهه عن ذلك، وهو أن يقبح أن يقال : لو سرق الحسن البصرى، لكان فاسقاً ولو زنى ابن سرين لكان رجل سوء، وإن كانت

نشرة الدكتور عمار الطالبى، تحت عنوان "آراء ابن العربى الكلامية" مطبعة الشرق، بيروت ١٩٧٤م، جـ ٢ ص٨٣،٨٤.

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ١٨٥، ١٨٦، وقال أيضا الاسفراينى: التبصير فى الدين، ص ٨٩ وابو بكر بن العربى : العواصم من القواصم، ص ٨٩ ومابعدها وللأسف فقد سجلت مؤلفات أهل السنة- هذه المجالس واتخذوها مادة للتشهير بالمعتزلة!! مع أنها من صنع الباطنية، وقد نشطت جهود الباطنية منذ عهد البرامكة واستمرت حتى عصر المأمون، وكانت نكبتهم عام ١٨٧هـ.

الحقيقة كذلك، لكن ليس هذا من أقوال المسلمين أن يقولوه في صاحبهم فالله تعالى أولى بالذكر الجميل"[1]. وهكذا نرى المردار يقرر أن الله لا يفعل الظلم مع قدرته عليه، لاستحاله وصفه تعالى بالظلم والسؤال نفسه سؤال غير مشروع في حقه تعالى[2].

وهذا ما نجده أيضا عند كل من هشام الفوطي، وعباد بن سليمان اللذان إذا قيل لهما : لو فعل الله سبحانه الظلم، كيف كانت تكون القصة؟ أحالا هذا القول، وقالا : إن أراد القائل بقوله " لو " الشك، فليس لدينا شك في أن الله تعالى لايظلم وإن أراد بقوله " لو " النفي، فقد قال : إن الله لا يجور ولا يظلم، فليس يسوغ أن يقال : لو ظلم الباري جل جلاله[3] على أن جمهور المعتزلة قد واجهوا هذا السؤال وقد انقسموا في الإجابة عليه إلى فريقين :

الأول : يقول أصحابه بقدرته تعالى على فعل الظلم والشر.

الثاني : يقول أصحابه بعدم قدرته تعالى على فعل الظلم والشر[4]

---

(١) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ٥٣، والأشعري : مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص٢٠٩ جـ١ ص٢٥٢.

(٢) القاضي عبدالجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج١ "التعديل والتجوير" القسم الأول، ص١٢٨، وللبغدادي : للفرق بين الفرق ص١٦٤، والشهرستاني : الملل والنحل، ج١، ص٦٨.

(٣) الأشعري : مقالات الاسلاميين، ج١، ص٢٧٧

(٤) انظر ذلك تفصيلا في بحث لنا بعنوان "الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة " قدم لنيل درجة الماجستير تحت إشراف استاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني ١٩٧٤، ص ١٠٢ وما بعدها.

والإسكافى من هؤلاء الذين أقروا بقدرة اللـه تعـالى علـى فعل الظلم والشر لكنه تعالى مـع ذلـك لا يفعلهمـا لقبحهمـا، وغنـاه عنهمـا، فيذهب الاسكافى إلى القول بأن العقول التى أنعم الله بهـا علـى عبـاده تدل على أن وقوع الظلم ممتنع منه، لما بثه الله تعالى فى هذه العقول من الأدلة التى تدل على أنه تعـالى حكيـم، والحكيـم لايقـع منـه قبيـح، فهو يراعى مصالح عباده فيستحيل وقـوع الظلـم والشـر منـه تعـالى، والاستحالة هنا استحالة حكمة أى أن حكمة الله تعالى تمنع مـن ذلـك، لأنه اذا وقع فإنه يعنـى أن العقول الانسـانية غير قـادرة علـى إدراك الأدلة التى تدل على تنزيهه تعالى عـن فعـل القبيـح، وذلـك مسـتحيل، لأن تلك الأدلة معلومة للعقل ضرورة، أى موجودة فى العقل بالفطرة، بل هى العقل لأن العقل هو العلم بالضروريات.

ويحكى الأشعرى قول الإسكافى فى قدرة الله على فعل الشـر: "وكان الإسكافى يقول بقدرة الله سبحانه على الظلم ولا يقع منه، لأنـه الأجسام تدل بما فيها من العقول، والنعم التى أنعم بها علـى خلقـه، أن الله لايظلم والعقول تدل بأنفسـها، علـى أن اللـه سبحانه ليس بظـالم، وأنه ليس يجوز أن يجامع (الظلم) ما دل لنفسه، على أن الظلـم لايقـع منه، فاذا قيل له : فلو وقع كيف تكون القصة؟ قـال : يقـع والأجسـام معراة من العقـول، التـى دلـت بأنفسـها وبعينهـا علـى أنـه لايظلـم"(١). والأشعرى فيما حكاه عن الإسكافى كان موضوعياً إلى حد كبير، فهذا قريب مما يقرره القاضى عبدالجبار عنه حيث يقول : "وقال أبوجعفـر الإسكافى (رحمه الله) : أنه تعالى وإن قدر على فعل الظلم والأجسـام

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ٢، ص١٣٤ وايضا جـ١، ص٢٧٦.

بما فيها تدل على أنه لايظلم، فلو وقع منه الظلم، لكانت الأجسام معراة عن العقول، التى دلت بأنفسها على أنه لايظلم"[1].

فالإسكافى يحيل وقوع الظلم منه تعالى، لأن الأجسام عنده من المستحيل أن تتجرد عن عقولها وهذه العقول تدل على أنه تعالى لايظلم[2]. ولعل هذا ما دعا البغدادى إلى القول : بأن الإسكافى زعم أنه تعالى يوصف بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين ولايوصف بالقدرة على ظلم العقلاء، فخرج عن قول النظام (إبراهيم بن سيار النظام) بأنه لايقدر على الظلم والكذب وخرج عن قول من قال من أسلافه، بأنه يقدر على الظلم والكذب، لكنه لايفعلها لعلمه بقبحهما وغناه عنهما، وجعل بين القولين منزلة، فزعم أنه إنما يقدر على ظلم من لا عقل له، ولا يقدر على ظلم العقلاء، وأكفره أسلافه فى ذلك وأكفرهم هو فى خلافه"[3].

وهذا عين الاعتراض الذى أثاره ابن الراوندى فى كتابه "فضيحة المعتزلة" ضد الإسكافى، ونقله البغدادى عن ابن الراوندى نقلا يكاد يكون كاملا، حيث يحكى الخياط أن : ابن الراوندى قال : أن أبا جعفر الإسكافى، كان يزعم أن الله ليس بمستحق الوصف بالقدرة على ظلم العقلاء، لكنه يستحق الوصف بالقدرة على ظلم المجانين والأطفال[4]. والحقيقة أن رأى الإسكافى فى قدرة الله على

---

(١) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٦، والقسم الأول، ص١٢٨.

(٢) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراواندى، ص ٩٠.

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٥.

(٤) الخياط : الانتصار والرد على ابن الرلوندى، ص٩٠.

الظلم لم يخرج عن الخط المعتزلي، فالمعتزلة. يمنعون نسبه الشر إلى الله تعالى لقبحه وغناه عنه.

ويرتبط القول بالعدالة الإلهية، بالقول بالصلاح والأصلح، فالله معنى بالإنسان ، وقد ذهب الإسكافى فى تفسير عناية الله بالإنسان، إلى أن عذاب جهنم خير وصلاح للعباد، ذلك لأنه يجعلهم فى حال من الرهبة والخوف، تجعلهم لا يقدمون على الكفر، وينتهى إلى أنه لطف للعباد يقربهم للطاعة ويبعدهم عن المعصية، وهو تفسير يتفق مع ما انتهى إليه من تقرير العدالة الإلهية.

وعلى هذا عدّ الإسكافى لعن الله للكافر فى الدينا، عدل وصلاح له، لأن فيه زجراً له عن المعصية لأن الله تعالى يعاقب العصاة، ولو خيروا لما إختاروا لأنفسهم العقوبة، يقول الأشعرى : "واختلف المعتزلة فى لعن الله للكفار فى الدنيا على مقالتين : فقال أكثرهم : ذلك عدل وحكمة، وخير وصلاح للكفار، لأن فيه زجراً لهم عن المعصية، وغلوا فى ذلك ، حتى زعموا أن عذاب جهنم فى الآخرة نظر للكافرين فى الدنيا ورحمة لهم، بمعنى أن ذلك نظر لهم إذا كان قد زجرهم بكون ذلك فى الآخرة عن معصية فى الدنيا واستدعاء لهم إلى طاعته، وهذا قول الإسكافى، وقال قائلون منهم : ذلك عدل وحكمة ولانقول هو خير وصلاح ونعمة ورحمة"(١).

ويرتبط بالقول بالعدالة الإلهية القول بالعوض الإلهى، فأكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن الله تعالى يعوض الأطفال ــ ومن يكرثهم

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، جـ١، ص٣١٥.

بكوارث ـ عن آلامهم في الدنيا، لأنه لو لم يعوضهم لكان إيلامه لهم ظلما يتنزه الله عنه(١).

وقد مد الإسكافي هذا العوض من مجال الإنسان إلى مجال الحيوان، فقد ذهب هو وأستاذه جعفر بن حرب إلى القول بأنه : "قد يجوز أن تكون الحيات والعقارب، وما أشبهها من الهوام والسباع تعوض في الدنيا، أو في الموقف، ثم تدخل جهنم فتكون عذاباً على الكافرين والفجار، ولا ينالهم من ألم جهنم شئ، كما لاينالة خزنه النار"(٢)

كما أن العدالة الإلهية لا تتحقق بصورة تامة في المجال الإنساني إلا مع القول بحرية الإرادة الإنسانية، وجوهر هذه الحرية هو الاختيار الإنساني، الذي يقضي بأنه يكون الإنسان مختاراً يفعل ما يريد، وما يقدر عليه، ويترك مالا يتفق مع إرادته، أو ما يستعصى على قدرته، فيكون الإنسان بموجب هذا الإختيار مسئولا عن الفعل، والترك، وهذا عين ما إنتهى إليه الإسكافي.

والمعتزلة عامة تنكر أن الله لايجوز أن يقال عنه تعالى أنه قوى أحداً على الكفر، وأقدر عليه(٣)، فهو تعالى لم يخلق الكفر والمعاصي، ولاشيئاً من أفعال غيره(٤)، كما أنه تعالى لا يجبر أحداً على الإيمان، وإنما التوفيق والتسديد لطفان من ألطاف الله تعالى،

---

(١) المصدر نفسه: ج١، ص ٢١٩.

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين، جـ١، ص٣٢٠.

(٣) نفس المصدر : جـ١، ص٣٠٧.

(٤) نفس المصدر ص٩٨.

لايوجبان الطاعة فـى العبد، ولايضطرانـه إليهمـا، فـإذا آتـى الإنسـان بالطاعة كان موفقاً مسددا[١]، فاللطف يقربه فقـط إلـى الطاعـة، ولكـن لايضطره إليها.

وقد عالج الإسكافى المسئولية الإنسـانية معالجـة مستنيرة، فقد استفاد من ثقافته الفلسـفية والتـى مكنتـه مـن صياغـة المسـألة صياغـة منهجية دقيقة، فراح يميز بين نوعين من الأفعال: هما الفعل المباشر، والفعل المتولد، فالأول هو الذى يصدر عن الإنسان، ويحتاج فيه إلـى قصد أو هدف كمـا يحتـاج كـل جـزء منـه إلـى تجديد عـزم وإراده، والثاني: فهو الفعل الذى ينشأ عن فعلنا المباشر، وخرج عن مرادنـا، فلا يمكننا تركه أو استدراكه، وقد حكـى الأشعرى عنـه تعريفـه لكـلا الفعلين، وكيف ميز بينهمـا تميزًا دقيقًا حيث يقول: "كل فعل يتهيـأ وقوعه على الخطأ، دون القصـد إليـه، والإرادة لـه، فهو متولد وكـل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلـى تجديد عـزم وقصـد إليه، وإرادة له فهو خارج عن حد التولد، داخل فى حد المباشر[٢].

ويذهب الإسكافى إلى أن الفعل المباشر، يوجد بإستطاعة، وهـى قبل الفعل، وهى قـدرة علـى الفعل وعلـى ضـده وهـى غير موجبـة للفعل وأنكر مع سائر المعتزلة أن يكلـف اللـه عبدا مـا لا يقدر عليـه فهو تكليف بما لا يطاق يتنزه الله، ولا يستقيم مع عدالة الله تعالى.

---

(١) نفس المصدر : جـ١ ، ص ٣٢٦.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ٩٣.

كما أن الاسكافى يرى أن الاستطاعة تبقى بعد تنفيذ الفعل فيروى الأشعرى عنه وعن أكثر المعتزلة كأبى الهذيل وهشام الفوطى، وجعفر بن حرب، ذلك الرأى[1] بينما نرى معتزلة آخرين كأبى القاسم البلخى، يرون أن الإستطاعة لا تبقى وقتين، وإن الفعل يوجد فى الوقت الثانى بالقدرة المتقدمة المعدومة، ولكن لا يجوز حدوث الفعل مع العجز، بل يخلق الله فى الوقت الثانى قدرة، فيكون الفعل واقعًا بالقدرة المتقدمة[2].

وإذا كان الفعل المباشر لايقع بقوة معدومة، فقد جوز الاسكافى أن يقع الفعل المتولد بقوة معدومة كنحو ذهاب الحجر بعد الدفعة، وانحدار الحجز بعد الزجة بقدرة معدومة، أن يكون الإنسان فى حالة حدوثه ميتًا أو عاجزاً[3].

وبعد هذا التحديد الذى قدمه الاسكافى للفعل الإرادى والفعل المتولد، أخذ فى تحديد نطاق المسئولية الإنسانية، وهل تشمل الأفعال الإرادية المباشرة فقط، التى تتم بقصد وعزم من الانسان على تنفيذها، أو تمتد لتشمل أيضا تلك الأفعال التى تتم بدون إرادته، وقصده، وهى التى تدخل فى حد الأفعال المتولدة.

لاشك أن الإنسان مسئول عن كل ما يصدر عنه، بشرط توافر الدواعى والمقاصد إلى جانب القدرة الفعالة، إذا أن القصد أو الداعى

---

(١) المصدر: ج ، ص ٣٠٠.

(٢) نفس المصدر: ج١، ص ٣٠٠.

(٣) نفس المصدر: ج١، ص ٣٠٠، ص ٣٠٢.

بدون القدرة لا يحقق شيئًا ألبتّه وكذلك القدرة دون القصد أو الداعى، لا تكشف عن الاختيار الحر، فليس كل ما يريده المرء يستطيعه، وكل فعل يصدر عن الإنسان بدون إرادة وعزم فليس دليلاً على الفاعلية بل هو يتعارض مع الاختيار الإنسانى(١).

وإذا كان الإسكافى يعد كل فعل يصدر عن فعل آخر يكون متولدا عنه، فهو لا يعد الفعل الصادر مباشرة عن الإرادة، فعلا متولدا، إذ إنه لا يوجد بتوسط الإرادة والفعل الصادر عنها مباشرة فالإرادة يمكنها أن توقف تنفيذ عزم أو تغييره أو إبعاده (٢)، فالإرادة تبقى دائما مسيطرة على أفعالها المباشرة، إذ أن الإرادة تعد المباشرة للمرادات، ولذلك فهى مسئولة عن أفعالها المباشرة.

ونزيد الأمر تفصيلا فنقول: إن الإرادة هى ميل النفس إلى فعل ما، فيما يقول الجاحظ(٣) والنفس لا تميل إلا بعد أن تعرف وتختار، والفعل الإرادى يصدر عن الإرادة مباشرة والإنسان مسئول عن كل ما يترتب عليه من نتائج، والعزم فعل الإرادة يصدر عنها مباشرة، ولا يجوز أن يكون عزمًا إذا غابت الإرادة فالإرادة ملازمة دائمًا لإرادتها.

---

(١) الدكتور سامى نصر: الحرية المسئولة فى الفكر الإسلامى، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٣٠.

(٢) الدكتور البير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة، ج١، ص ٢١١.

(٣) الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام. ص ٢٣٩ وانظر البير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة ج٢، ص ٦٣٠.

والإرادة لو تحققت فإما أن تكون سابقة على الفعل، أو حادثة مع الفعل، فلو كانت سابقة فهى عزيمة، والعزم لا يتصور إلا فى حق من يتردد فى شىء، ثم أزمع عليه أو انتهى عن شىء ثم أقبل عليه(١).

والإسكافى وإن كان يجوز أن تكون الإرادة مع الفعل فهو أيضا يتفق مع جمهور المعتزلة فى أن الإرادة قبل الفعل(٢).

على أن الإسكافى قد واجه فى هذا الصدد مسألة من صميم الإرادة الإنسانية والمسئولية وهى : هل العزم يوجب حتماً التنفيذ؟ بمعنى آخر هل تكون الإرادة موجبة لمرادها وقد أبان لنا الإسكافى عن موقفه فى هذه المسألة فيما عرضه الأشعرى رأياً عاماً للمعتزلة والإسكافى منهم خاصة فقال: واختلف المعتزلة فى الارادة"، هل تكون موجبة لمرادها، فقال: "أبو الهذيل" و "إبراهيم النظام" و "معمر" و "جعفر بن حرب" و "الإسكافى" و "الآدمى" و "الشحام" و "عيسى الصوفى" الإرادة يكون مرادها بعدها بلا فصل، موجبة لمرادها(٣).

وهكذا ينتهى الاسكافى فى بيان مسئولية الإنسان عن أفعاله المباشرة والتى يقصد فيها إلى الفعل فيصدر عن هذه الإرادة عزماً، لا يتحقق إلا مع التنفيذ، فتقع مسئولية الإنسان على الفعل بعد تحقيق

---

(١) الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام، ص ٢٤٠.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ١٠٣.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ١٠٣.

العزم، أى تحقيق مراد الإرادة، وهو فى هذا يخالف فريقا من المعتزلة يرى أن المسئولية الإنسانية تقع على مجرد العزم حتى إن لم ينفذ[1].

وبعد أن انتهى الإسكافى من تحديد مسئولية الإنسان عن أفعاله المباشرة بدأ يحدد مسئوليته عن الأفعال المتولدة التى تنتهى إلى نتائج لم يقصد إليها الفاعل، وقد أورد لنا الأشعرى فى هذا الصدد أمثله ثلاثة للفعل المتولد مبينًا رأى الإسكافى فيها حيث يقول: واختلفوا (أى المعتزلة) فى المتولد إذا بعد عن السبب هل يكون هو السبب؟ فالانسان يرمى بنفسه فى نار أضرمها غيره، أو يطرح نفسه على حديدة نصبها غيره، أو يعترض سهماً قدرمى به غيره بطفل حتى يدخل فيه.

فقال كثير من المثبتين للتولد (يقصد هنا الاسكافى) الإحراق فعل لمن رمى بنفسه فى النار والقتل فعل لمن وقع على الحديدة المنصوبة، والقتل فعل لمن اعترض السهم بالطفل، وعبر بعض هؤلاء (يقصد الإسكافى) عن دخول السهم فى جسد الإنسان، فقال: أما حركة السهم فى نفسه ففعل للرامى وأما الشق الحادث فى الصبى ففعل من اعترض السهم به، إلا أن يكون المعترض للسهم بالطفل أزال السهم من جهته التى كان يذهب فيها فى موضعه فذلك فعله وإن يكن منه إلا نصب الصبى فحركة السهم فعل الرامى، قال: "فإن نفذ الصبى شيئًا آخر، كان الشىء الآخر قصته كقصة الصبى الذى اعترض السهم به من غير قصد الرامى فحكمة حكم واحد وإن كان

---

(١) للبير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة، ج٢، ص ٦٨ ـ ٦٩.

السهم نفذ وأصاب شيئًا قد كان في ذلك المكان قبل إرسال السهم فذلك فعل الرامي، وهذا قول الإسكافي[1].

فالإسكافي يحدد علاقة وثيقة بين نقطة بداية العلة والحركات المختلفة التابعة لهذه العلة، وكل ما يترتب عليها من نتائج، فكل هذا هو عبارة عن مجموعة من أفعال متولدة عن فعل أول ولكن إذا كانت الأفعال المتولدة هكذا عن فعل أول، غيرت إتجاهها الطبيعي بواسطة فعل آخر عاقل يصبح هذا الفعل الأخير، علة لكل ما يترتب على هذا التحويل، ويصبح في نفس الوقت مسئولا عن نتائج التحويل[2].

وهكذا نجد الاسكافي يسير في الخط المعتزلي الذي يربط بين المجال الطبيعي والمجال الاخلاقي، ففي المجال الطبيعي هناك ارتباط ضروري بين مجموعة العلل والمعلولات في الطبيعة فهي خاضعة لقوانين ثابتة حتمية فيروي عنه وعن بعض المعتزلة: "أن علة كل شيء قبله ومحال أن تكون علة الشيء معه"[3]. كما يروي الأشعري عن المعتزلة المثبتين للتولد أن الأسباب موجبه لمسبباتها[4] كل معلول يتولد عن علة ويصبح علة لمعلول آخر وهكذا دواليك، وفي المجال الاخلاقي: الفعل الإرادي هو علة أولى لمعلولات تتبع قوانينها الطبيعية، ولما كان الفعل الإرادي تابع للعقل والإرادة فالإنسان

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) د. البير نصري نادر: فلسفة المعتزلة ج١ ، ص ٢١٦.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ٧٦.

(٤) نفس المصدر: ج٢، ص ٩٧.

مسئول عنه، وهذا الفعل الإرادى تتولد عنه أفعال أخرى ونحن فى نظر الإسكافى مسئولون عنها(١).

على أن مسألة الحرية الإنسانية والتى هى من أهم المسائل المتعلقة بالعدالة الالهية، ترتبط ارتباط وثيقا، بالكلام فى الطاعة والمعصية ومدى مسئولية الإنسان عنها، وهل الطاعة طاعة لنفسها والمعصية معصية لنفسها؟ أم أن الطاعة طاعة لأن الله أمر بها، والمعصية كذلك؟

يعد الإسكافى من القائلين بالحسن والقبح الذاتيين فى الأفعال، فالحسن حسن فى نفسه، أى فى ذاته والقبيح قبيح فى نفسه، أى قبيح فى ذاته أى أن صفات الحسن والقبح ليست صفات تضاف إلى الأفعال وإنما صفات ثابتة غير منفصلة عن الفعل المتصف بها فمثلا، الكذب فيه قبح ذاتي والصدق فيه حسن ذاتي، وجميع الأفعال والأعمال من: عدل وصدق وشجاعة وكرم .. فى ذواتها صفات تجعلها قبيحة، وتجعلنا نحكم عليها بالقبح إذ أن صفات الأفعال ثابتة لا تتغير(٢).

ويبدو أن الإسكافى وأصحاب هذا الاتجاه من متقدمى المعتزلة: كالعلاف والنظام والبلخى .. بنوا مقالتهم فى الصفات الذاتية، على أساس ذلك المبدأ الفلسفي القائل بأن حقائق الأشياء ثابتة، لأنها لو، لم تكن كذلك، لأدى بنا ذلك إلى التشكك فى حقائق الأشياء، وإلى السفسطة، وعدم قيام العلم.

---

(١) دكتور البير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة ج١، ص ٢١٦.

(٢) انظر تفصيلا: بحثا لنا بعنوان: الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة ص ٤٦.

على أننا نجد تطورا قد طرأ على مذهب المعتزلة عند متأخريهم كالجبائي، والقاضي عبد الجبار، والملاحمي، والنيسابوري، الذين ذهبوا إلى أن الحسن والقبح وإن كانا من الصفات الذاتية، فإن ذلك لا يعني أنهما مطلقتان وعامتان فقد ترى الفعل الواحد مرة حسناً ومرة أخرى قبيحاً، وذلك وفقا للوجه أو الاعتبار الذي يقع عليه[1].

والإسكافي فيما يروي الأشعري يقول: "في الحسن من الطاعات: حسن لنفسه، والقبيح أيضًا لا لعلة، وأظنه كان يقول في الطاعة أنها طاعة لنفسها وفي المعصية: أنها معصية لنفسها[2].

ويقرر الاسكافي الحسن والقبح الذاتيين، فالطاعة حسنة لنفسها والمعصية قبيحة لنفسها والطاعة هي موافقة الشريعة والمعصية بضدها، فهي مخالفة للشريعة، والموافقة والمخالفة، لا تكون إلا من خلال كائن حر الإرادة، يخلق في نفسه تلك الحالة.

على أن الحسن ليس حسنا لأن الله أمر به والقبيح قبيح لأن الله نهى عنه، وإنما الحسن حسن لنفسه والقبيح قبيح في ذاته، لذلك يقول: الطاعة طاعة لنفسها والمعصية معصية لنفسها، وأوامر الله تعالى، ونواهيه، تأتي مطابقة لهذه الصفات الذاتية والتي يكون في مقدور العقل إدراكها، والعقل إذا أدركها فإنه يوجب على الإنسان فعل الحسن، وينهاه عن فعل القبيح، وليس يعني هذا أن العقل حاكم شرعي، وإنما يعني أن الله تعالى قد فطر العقل على إدراك هذه الصفات الذاتية في الأفعال، والعقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس فيما يقول المعتزلة قبل

(١) انظر تفصيلا: بحثنا السابق، الفصل الثاني، ص ٤٥ وما بعدها.

(٢) مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ٤٥.

ديكارت[1] وقد حكى الخياط على النظام قولا قريبا من هذا فنسب إليه القول: بأن الكفر قبيح فى ذاته[2] والكفر لا يكون كفرا ولا قبحا إلا بفاعله ومحدثه، وهو الكافر، والله لم يخلق الكفر، وإنما كان بالله تقبيح الكفر، وهو الحكم بأنه قبيح، فأما الكفر فبالكافر لا بغيره[3].

معنى ذلك أن الكفر فى رأى الإسكافي والنظام قبيح فى ذاته، وإن هذا الكفر لا يقوم إلا بالإنسان لأن الكفر لا يتحقق إلا إذا عصيت الشريعة بإرادة إنسانية حرة فى اختيارها[4].

فيما تقدم يتبين لنا كيف قرر الإسكافي عدالة الله تعالى المطلقة منزها إياه تعالى عن كل قبيح وشر ومقررا حرية الإنسان، حتى يكون للتكليف معنى، وللثواب والعقاب مغزاه، وإذا كان الإسكافي قد نزهه تعالى عن مشابهه المخلوقات في نطاق صفات الذات، فهو أيضا ينزهه هنا فى مجال الفعل الإلهى.

ثانياً : الجانب الطبيعى (الفيزيقا) :

لقد تناول الإسكافي العالم الطبيعى بالبحث والدراسة متناولا مكوناته من: الأجسام والأعراض، مبينا معنى الجسم، وكيف يتألف من الجوهر الفرده، كما تناول الأعراض التي تلزم الأجسام، مبينا ماهيتها وأقسامها، وهل هى متناهية كما وكيفا..؟ .. إلى آخر هذه المسائل الطبيعية.

---

(١) انظر تفصيلا بحثنا: الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة، الفصل الثالث.

(٢) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٢٥.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٩.

(٤) دكتور عبد الستار الراوى: ثورة العقل، ص ١٦٧.

على أننا يجب أن ننوه إلى أن المعتزلة بموجب نظرتهم العقلية قد توجهوا إلى دراسة هذه المسائل الطبيعية بهدف تحقيق غاية دينيـة، وهى إثبات أن العالم الطبيعى، حادث مخلـوق، ولـم يتجهـوا إلـى هذه المسائل الطبيعية بقصد التفلسف أو النظر العقلى المجرد(١).

لعله من المفيد بداية أن نوضح المقصـود بالعـالم: لقد اصطلـح المتكلمون عامة على أن المقصود بالعالم جميع ما سـوى اللـه تعـالى، هذا عند سلف الأمة فيما يقول الجوينى، أمـا عنـد خلفهـا: فهـو عبـارة عن الجواهر والأعراض(٢)، وسمى بذلك لأنـه مشتق مـن العلـم، والعلامـة، إنمـا سمى العلـم علمـا لأنـه إمـارة منصوبـة علـى وجـود صـاحب العلم فكذلك العـالم بجواهره وأعراضـه وأجزائـه، وأبعـاده، دلالة على وجود الرب سبحانه وتعالى(٣)، وإلى مثل هـذا يذهب أبو

---

(١) انظر تفصيلا: بحثا لنا بعنوان: "خلق العالم عند المعتزلة" لنظر على وجه الخصـوص الفصل الثانى من هذا المبحث، وهو بحث تقدمنا به لنيل درجة الدكتوراه، تحت إشراف أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى.

(٢) للجوينى: لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعـة، بتحقيـق الدكتـورة فوقيـة حسين، الـدار المصريـة للتـأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٧٦، وانظـر بحثنـا السابق، ص ٤١.

(٣) نفس المصدر: ص ٧٦، وانظر أيضـا الجوينـى: الارشـاد إلـى قواطـع الدلـة فـى أصـول الاعتقاد، بتحقيق محمد يوسف موسى، وعلـى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبـة الخـانجى، القاهرة، ١٩٥٢م، ص ١٢، وانظر بحثنا عن "خلق العالم عند المعتزلة"، ص٤١.

المعين النسفى[١] فيكون العالم بهذا شاملا لجميع ما سوى الله تعالى من موجودات[٢].

فالعالم عند المتكلمين يشير إلى ماتكون بفعل التكوين الذى هو صفه لله تعالى، وهو تكوينه للعالم، ولكل جزء من أجزائه، لوقت وجوده علي حسب علمه وإرادته، فالتكوين ثابت باق أبداً، على حين أن المكوّن حادث حدوث المتعلق[٣]. وقد ورد التكوين صفة له تعالى مشيرًا إلى خروج المعدوم من العدم، في نحو قوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾[٤] وقوله تعالى أيضا: ﴿ إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾[٥]، وتعنى تلك الآيات أن الله يحكم بهذا الأمر فيكونه[٦].

ولقد عنى المعتزلة بالعالم هذه الاجسام التى نعلمها بالمشاهدة، وعلى سبيل الضرورة[٧]، وهى تحدث من تأليف الجواهر الفردة التى

---

(١) أبو معين النسفى: تبصرة الأدلة فى علم الكلام، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠ توحيد، لوحة ١٩ أ-ب وانظر أيضا بحثنا السابق، ص ٤١.

(٢) الجرجانى: التعريفات، المطبعة الوهبية، مصر، ١٢٨٣هـ، مادة "عالم".

(٣) للتهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا، ١٨٦٢هـ، مادة "تكوين".

(٤) سورة يس آية ٨٢.

(٥) سورة مريم آية ٣٥.

(٦) ابن حزم: الفصل فى الملل والاهواء والنحل، ج٣، ص ٥٢.

(٧) للقاضى عبد الجبار: المختصر فى أصول الدين، تحقيق الدكتور محمد عمارة، ضمن رسائل العدل والتوحيد، الجزء الأول، دار الهلال، القاهرة ١٩٧١م، ص ١٧٤ وانظر بحثنا عن "خلق العالم عند المعتزلة" ص ٤٢.

هى أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم، وتلحق هذه الأجسام أعراض هى صفات لها، ومن ثم نظر المعتزلة إلى العالم على أنه مكوّن من أجسام وأعراض تلحقها.

وعلى هذا يمكن أن تقسم العالم الطبيعى عندهم إلى قسمين هما:

الأول: الجواهر الفردة والأجسام.

الثانى: الأعراض.

وفيما يلى نعرض لكل قسم منها عند الإسكافى :

القسم الأول: الجواهر الفردة والأجسام :

يعد الاسكافى من القائلين بنظرية الجزء الذى لا يتجزأ، تلك النظرية التى كان ابو الهذيل العلاف (ت ٢٢٦هـ) أول من قال بها، وتبناها من بعده المتكلمون من معتزلة، وأشاعرة فيما عدا النظام من المعتزلة الذى عارضها، ووافقه ابن حزم للظاهرى، وفلاسفة الاسلام[١].

ولقد ذهب الاسكافى إلى أن الأجسام تتكون من الجواهر الفردة بالتأليف الذى يحدث بينها، فيقول فى تعريفه للجسم والذى حكاه عنه الأشعرى وقال قائلون: "معنى الجسم إنه مؤتلف وأقل الأجسام جزءان ويزعمون أن الجزأين إذا تآلفا، فليس كل واحد منها جسماً، ولكن الجسم هو الجزآن معا وأنه يستحيل أن يكون التركيب فى واحد[٢].

---

(١) انظر بحثنا خلق العالم عند المعتزلة ص ٤٣ ـــ ٤٥ وانظر الهوامش المطولة وبها تفصيلات كثيرة عن المصادر الأساسية لنظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين.

(٢) الاشعرى: مقالات الاسلاميين ج٢، ص ٥.

وتعريف الاسكافى تعريف نظر إلى ما وراء المعانى والأبعاد الظاهرة ولم يقف عند حد الأبعاد الظاهرة للجسم، حسب ما جاءت تعريفات جمهور المعتزلة، كالعلاف الذى يعرف الجسم بقوله: ماله يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون للجسم ستة أجزاء[1]، ومعمر بن عباد (ت ٢٢٠هـ) الذى يعرف الجسم بأنه هو الطويل العريض العميق، وأقل الأجسام ثمانية أفراد[2] والفوطى (٢٢٦هـ) الذى يعرف الجسم بقوله (الجسم ستة وثلاثون جزءا لا تتجزأ، وذلك أنه (أى هشام) جعله ستة أركان وجعل كل ركن ستة أركان فالذى جعله أبو الهذيل جزءاً (أى جسماً) جعله هشام ركناً[3]، والبلخى الكعبى (٣١٩هـ) الذى يقول: "الجسم يحصل بأربعة جواهر فردة، وذلك بأن يكون ثلاثة جواهر مثلث ورابعها فوقها"[4]، والقاضى عبد الجبار (٤١٥هـ) جاء تعريفه أيضا معتمدا على الناحية الوصفية واللغوية حيث يقول: "اعلم أن الجسم هو ما يكون طويلا عريضا عميقا، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق، إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزآن فى قبالة الناظر ويسمى طولا وخطاً، ويحصل جزآن آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما فيحصل العرض ويسمى سطحا أو صفحة، ثم يحصل فوقها

---

(١) الاشعرى: مقالات الاسلاميين ج٢، ص ٥ وأيضا ابن متويه: التذكرة فى إحكام الجواهر والأعراض ص ٤٨.

(٢) الاشعرى: مقالات الاسلاميين، ج٢، ص ٦.

(٣) نفس المصدر: ج٢، ص ٦.

(٤) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤٨.

أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق، وتسمى الأجزاء الثمانية الأجزاء المركبة على هذا الوجه جسما، وهذا هو حقيقة الجسم فى اللغة والذى يدل عليه أن أهل اللغة متى شاهدوا جسمين قد اشتركا فى الطول والعرض والعمق، وكان لأحدهما مزية على الآخر قالوا: هذا الجسم أجسم من ذلك[١]، وقد أخذ ابن متويه (ت ٤٦٩هـ) بتعريف القاضى عبد الجبار للجسم مبينًا أن الجسم يتركب من ثمانية أجزاء تتألف على نحو ما ذكر القاضى عبد الجبار مكونه الطول والعرض والعمق[٢]، كما يذكر ابن متويه أن هذا التعريف هو ما إرتضاه كل من أبى هاشم الجبائى(ت ٣٢١هـ) وأبى عبد الله البصرى (ت ٤٣٦هـ)[٣]، وهكذا نرى أن هذه التعريفات تنظر إلى الأجسام نظرة وصفية تعرف الجسم تعريفًا هندسيًا، حيث نظر أصحابها إلى أن الأجسام كم منفصل، وليس متصلا، متخذه من معانيه وأبعاده الظاهرة وسائل لتعريفه، دون النفاد إلى ما وراء هذه المعانى والأبعاد الظاهرية، ومن ثم صار الجسم عندهم وحدة مكانية فقط، وانتهوا من تعريفاتهم إلى اعتبار الأجسام وحدة ظاهرية خاريجة وليس ثمة مقوم باطنى به يتقوم الجسم، لأنهم يرون أن الأجسام لا يمكن أن تتقوم بذاتها، وإنما الأمر كله مردود إلى القدرة الإلهية التى لا يقتصر مجالها على الإيجاد من عدم فحسب، بل على التأليف والتركيب والاجتماع والمماسة

---

(١) القاضى عبد الدبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٧.

(٢) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤٧، ٤٨.

(٣) نفس المصدر، ص ٤٨.

والافتراق والاتصال بين الجواهر ولا مجال فى ذلك للقول بالصدفة كما هو الحال لدى الفلاسفة الطبيعيين(١).

وهكذا نجد تعريف الاسكافى يختلف عن تعريفات من ذكرنا من جمهور المعتزلة، وإنما عرفه بالائتلاف، وهو معنى باطنى يقف وراء الأوصاف الظاهرة للجسم، وقد وافقه من المعتزلة أبو عيسى الصوفى من معتزلة بغداد(٢). كما سبق للأشعرى أن عرف الجسم هذا التعريف بأنه هو المؤلف فيثبت ذلك فى جزأين(٣).

على أن المعتزلة وهم بصدد بيان كيف تتألف الأجسام قد تعرضوا لصفات الجوهر الفرد، وقد اختلفوا فى بيان صفاته ولكنهم برغم اختلافهم هذا فإننا يمكننا أن نلاحظ اتجاهين واضحين لهم فى هذا الصدد:

الأول: ويمثله الأوائل من المعتزلة الذين نفوا عن الجوهر الفرد صفات الأجسام.

الثاني: ويمثله المتأخرون من المعتزلة الذين أعطوا للجوهر الفرد بعض صفات الأجسام(٤).

---

(١) الدكتور أحمد صبحى: فى علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، ص ٢٢٧ وأنظر أيضا: بحثنا عن خلق العالم عند المعتزلة ص ٤٨.

(٢) الأشعرى: مقالات الاسلاميين، ج٢، ص ٥.

(٣) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤٨.

(٤) انظر بحثنا عن سر خلق العالم عند المعتزلة" ص ٤٩.

والإسكافى من هؤلاء الذين يجيزون على الجوهر الفرد احتمال الأعراض من: اللون والطعم والرائحة وجميع الأعراض إلا التركيب[١]، ويوافقه على ذلك صالح قبه[٢].

وبهذا نكون قد انتهينا من القسم الأول من مكونات العالم الطبيعى، وفيما يلى نعرض لدراسة القسم الثانى، وهو الأعراض.

القسم الثانى: الأعراض :

لقد انتهى الاسكافى من دراسته للجوهر والأجسام إلى إثبات أن الأجسام محدثة بالتأليف أو الاجتماع، الذى يحدثه الله تعالى فى الجواهر الفردة، والتى هى بدورها مخلوقة من الله تعالى، وكونها وفسادها يتم بموجب قدرته وطبقًا لإرادته وعلمه تعالى.

ثم اتجه لدراسة الأعراض لإثبات حدوثها، فتكون مكونات العالم الطبيعى من الجواهر والأجسام والأعراض حادثة.

والأعراض فى إصطلاح المتكلمين فيما يقول القاضى عبد الجبار: "هو ما يعرض فى الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام، إحترازا من الأعراض الباقية فإنها تبقى، ولكن لا على حد

---

(١) الجوينى: لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، بتحقيق الدكتورة فوقية حسين، ص ٧٦ وانظر بحثنا السابق ص ٤١.

(٢) نفس المصدر: ص ٧٦ ولنظر أيضا: الجوينى: الارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد تحقيق محمد يوسف موسى، وعلى المنعم عبد الحميد مكتبة الخانجى القاهرة ١٩٥٢، ص ١٢ وانظر أيضا بحثنا عنى"خلق العالم عند المعتزلة" ص ٤١.

بقاء الأجسام والجواهر لأنها تنتهي بأضدادها، والجواهر والأجسام باقية ثابتة[1].

وقد أحصى جمهور المعتزلة ومن بينهم الاسكافي الأعراض على نحو ما ذكر الأشعري قائلا: "وقال قائلون منهم "أبو الهذيل العلاف" و "هشام" و "جعفر بن حرب" و "الاسكافي" وغيرهم: الحركات، السكون، والقيام، والعقود، والاجتماع، والافتراق، والطول والعرض، والألوان والطعوم والأراييح، والأصوات، والكلام، والسكون، والطاعة، والمعصية، والكفر، والإيمان، وسائر أفعال الإنسان، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، واللين، والخشونة، أعراض غير الأجسام"[2].

كما يذكر ابن متويه إحصاء كهذا الإحصاء إلا أنه اشتمل منه حيث يحتوى على اثنين وعشرين نوعاً من الأعراض[3].

ولقد ناقش المعتزلة تناهى الأعراض من ناحية العدد فيذهب الجرجاني إلى أنهم قالوا: إن أنواع كل قسم من هذه الأقسام متناهية من ناحية العدد، أى بحسب الوجود بالفعل غير أنهم يذهبون إلى أنه يكون فى الإمكان وجود أعراض نوعية مغايرة للأعراض المعهودة إلى غير نهاية، إلا أن ما يخرج منها إلى الوجود الفعلي متناه، ومن هنا فإن

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ٧.

(٣) ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والاعراض، ص ٣٤.

الجبائى قد جوز أن توجد أعراض لا نهاية لها بحسب الإمكان[١]. وهنا يحافظ المعتزلة على القدرة الإلهية المطلقة فى خلق أعراض لا نهاية لها، أما المخلوق منها بالفعل فهو متناه، من ناحية العدد، حتى يكون ذلك دليلا على حدوثه ظناً منهم بأن اللاتناهى فى العدد يوجب القدم لا الحدوث وقد خالف المعتزلة معمر بن عباد لقوله بأن الأعراض لا تتناهى فى كل نوع، فكل عرض قام بمحل فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام، وهذا المعنى يحتاج إلى معنى، وهكذا إلى ما لا نهاية[٢]. ويكفره البغدادى فى قوله بحدوث أعراض لا نهاية لها[٣].

وإذا كانت مسألة تناهى الأعراض من ناحية العدد، قد شغلت المعتزلة، لاثبات حدوث الأعراض فإن بقاء الأعراض أو فنائها شغلتهم من هذه الزاوية أيضا.

فيروى الإسكافى أن بعض الأعراض تبقى، ومنها ما لايبقى، ومن هنا انتهى القول: بأن ما يبقى من الأعراض يجوز أن يعاد وما لا يبقى منها لا يجوز أن يعاد[٤]، وقد سبق للعلاف أن قال أن الأعراض منها ما يقى ومنها ما لا يبقى وقد وافقه الجبائى[٥].

---

(١) الجرجانى: شرح المواقف، ص ١٩٩ وانظر: بحثنا عن "خلق العالم عند المعتزلة" ص ٧١.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، ج١، ص ٦٧.

(٣) البغدادى أصول الدين، ص ٩٤، ص ١٣٥، والفرق بين الفرق، ص ١٣٨.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٦، ص ٦١.

(٥) انظر تفصيلا: بحثنا عن "خلق العالم عند المعتزلة" ص ٧١ ـ ٧٣.

ومن الجدير بالذكر أن اهتمام الاسكافى والمعتزلة بوجه عام بالأعراض، راجع إلى إثبات حدوث العالم، ذلك لأنهم اهتموا ببيان حدوث الأعراض، وهى بطبيعتها متغيرة طارئة، فتكون حادثة، ومخلوقة وليست موجودة بذاتها، وإذا كانت الأعراض ملازمة للأجسام وهى حادثة، فتكون الأجسام أيضاً حادثة ومن هنا اتخذ المعتزلة ذلك دليلا على إثبات حدوث العالم، ومن ثم احتياجه إلى محدث هو الله.

ويرتبط القول بحدوث الأجسام بمسألة تناهى الأجسام، والتى تعد أحد الأدلة على وجود الله على اعتبار أنها ترتبط ببرهان العلة الفاعلة، ويوضح لنا الاسكافى مسألة تناهى الأشياء على نحو ما ذكر لنا الخياط فيما يلى: "ولقد فصل الاسكافى بينهما بكلام يسير واضح بين، وهو أن قال: إنما تبدأ الأشياء من أوائلها لا من أواخرها، فلو لم يكن أول تبدأ منه، لا شىء قبله أول استحال وقوع شىء منها، وفى صحة وجودها ما يدل على أن لها أولا أبتدئت منه، وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز عليه التغير جاز أن يديمها أبدا ولا يقطعها"(١). وهذا القول من الاسكافى دلالة على وجود الله تعالى لأن القول بإثبات بداية للعالم يعنى أن للعالم نهاية، لأن ماله بداية فى الوجود، فليس قديما، بل محدثا مخلوقا، يحتاج إلى محدث أحدثه وخالقا خلقه.

ويعد أبو عبيد الله البصرى هذا الدليل من أقوى الأدلة على حدوث العالم، ومن ثم على وجوده تعالى، ذلك لأن هذا الدليل يعتمد على قضايا ضرورية لا يمكن إنكارها، من قبيل أن الحادث قد ثبت

---

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ١٣.

حاجته إلى محدث وأن من حق المحدث أن يكون قادرا، وأن من كان حكمه كذلك وجب أن يتقدم مقدوره، وفي القول بأن الحوادث أى الأجسام لا أول لها إنكار لهذه القضايا الضرورية[١].

وقد اعتمد رجال الاعتزل على هذا الدليل فى اثبات وجود الله تعالى بناء على دليلهم على حدوث العالم، فيذهب أبو هاشم الجبائى فى أول كتابه "العسكريات" من أن جميع الأجسام وما يلحقها من أعراض لها أول، وهذا ما يفيده لفظ "الحدوث" لأنها لو كانت قديمة ما كان لها أول[٢]، وطالما كانت حادثة فلابد لها من محدث.

كما أن القاضى عبد الجبار قد صاغ هذا الدليل بطريقة استقرائية للتدليل على حدوث العالم ومن ثم فلابد له من محدث، حيث ذهب إلى أن الدليل قد دل على وجود بداية لبعض مكونات العالم وما ينسحب على البعض ينسحب على الكل، فيكون الكل له بداية، ومادام كذلك، فهو محدث، لأن ذلك ما يفيده لفظ محدث، ومن ثم انتهى فى تقرير هذا الدليل إلى هذه الصياغة الاستقرائية التى تفيد التعميم حيث يقول: "وقد ثبت أن لآحادها (أى لآحاد الموجودات) أولاً. وقد اقر القوم بثبوت هذه الصفة على طريق الوجوب لكل واحد منها، فسلب هذه القضية عن الكل نقض لذلك[٣]، وما كان له أول أى مبتدأ فهو حادث، وكذلك العالم له مبتدأ فهو حادث[٤].

---

(١) القاضى عبد الجبار: المجموع من المحيط بالتكليف فى العقائد، ص ٦٩، ٧٠.

(٢) نفس المصدر: ص ٦٧، ٦٨.

(٣) القاضى عبد الجبار: المجموع من المحيط بالتكليف فى العقائد، ص ٦٧.

(٤) نفس المصدر: ص ٦٧.

وابن حزم الظاهرى يعتمد على دليل قريب من هذا الدليل ضمن الأدلة التى قدمها على حدوث العالم(١).

على أن الإسكافى أيضاً يقدم دليلا آخر على حدوث العالم بأجسامه وأعراضه، ومن ثم فلابد له من علة أحدثته بناء على رأيه فى العلل حيث يذهب فيما حكى الأشعرى إلى القول بأن: "علة كل شيء قبله ومحال أن تكون علة الشيء معه"(٢)، ولهذا فإن الخياط يحكى عنه قوله: "فى إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب بأن الفاعل لم يسبق فعله، ولم يكن قبله، وهذا محال، وليس فى إيجاب أى فعل بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله، ولم يكن قبله(٣)، فهو يرى أن الحركة عرض للجسم يكتسبها مع الوجود، ولما كانت الأعراض غير دائمة فلا يمكن أن تكون الحركة لا متناهية، وكذلك لا يمكن أن تكون حركة بلا علة تقدمتها، ذلك لأنه ممتنع التسلسل إلى ما لا نهاية فى سلسة العلل، ومن ثم يجب الوقوف عند علة أولى غير محدثة وهو الله تعالى.

وهكذا يمكننا أن ننتهى إلى القول بأن العالم الطبيعى عند الاسكافى مكون من الأجسام والأعراض وكل منهما يعد قسما قائما بنفسه، بمعنى أن الأعراض جنس من الموجودات قائم بنفسه، غير الأجسام، فلا يجوز أن تقلب الأعراض أجساما، أو الأجسام

---

(١) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج١، ص ١٨، ١٩.

(٢) الأشعرى: مقالات الاسلاميين، ج٢، ص ٧٦.

(٣) الخياط: الانتصار والرد على ابن الروندى، ص ١٤.

أعراضا[1]، فالعالم مبنى على نظام ثابت تسيطر عليه القوانين الطبيعية وقد انتهى الاسكافى من دراسته للعالم الطبيعى إلى ما انتهى إليه رفاقه من المعتزلة فى القول بحدوث الأجسام والأعراض أى حدوث العالم الطبيعى، وكان الحدوث هو مقدمتهم الأساسية لاثبات وجود الله بناء على دليل العلة الفاعلة والعلة الغائية[2].

وهكذا ترى كيف اتصلت دراساته الطبيعية بالغايات الدينية، وهذا يؤكد ما سبق أن قررناه فى البداية أن المعتزلة بوجه عام فى خوضهم فى المسائل الطبيعية، لم يقصدوا بناء فلسفة طبيعية قائمة على النظر المجرد، وإنما قصدوا بناء فلسفة طبيعية لغايات دينية.

على أننا نود فى ختام حديثنا عن آرائه الطبيعية أن نشير إلى رأى نسب إلى الاسكافى وهو قوله بالكمون، وقد نسبه إليه الأشعرى[3]، حيث يقول: "ولقد قال كثير من أهل النظر إن النار فى الحجر كامنة، حتى زعم أنها فى الحطب كامنة (منهم) الإسكافى وغيره".

ويمكننا القول أن الكمون الذى نسب إلى الاسكافى هو نوع من الكمون الطبيعى، مخالف لذلك الكمون الإلحادى الذى نجده عند الدهرية الملاحدة، كما أنه مخالف أيضا لقول أصحاب النظريات المادية فى التطور قديماً كإنباد وقليس أو حديثا كدارون، من حيث أنه لا يعنى: أن الله خلق الموجودات كاملة دفعة واحدة، بل يعنى أن الله

(١) الأشعرى: مقالات، ج٢، ص ٥٨.

(٢) انظر بحثنا عن "خلق العالم عند المعتزلة" الفصل الخاص بـ "الله ـ العالم".

(٣) للأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ٢٥.

تعالى خلق بعض الموجودات مكونة من عناصر متضادة، وهي على تضادها كامنة في الجسم الواحد، فعود الحطب ـ مثلا يتكون من نار وماء وتراب، وهذه المواد على تضادها كامنة في العود، وهذا ما يسمي بكمون العناصر المتضادة.

ويمكن أن نفصل ما أجملناه فيما يلي :

إن الكمون فيما يقول الخوارزمي: "هو استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم"[1] فالكمون هو صفة لما هو كامن، وهو مرادف للبطون وللكمون صور متعددة منها: الكمون الذى أشرنا إليه، وهو كمون العناصر المتضادة وكمون الاختناق، مثل كمون الدهن في السمسم والزيت في الزيتون، والدم في الانسان، والعصير في العنب، وهناك كمون يسمي كمون ما هو بالقوة مثل كمون الذر: أى وجود آدم في صلبه على هيئة الذر. والصورتان الأخيرتان للكمون هما المتعلقتان بتفسير الوجود عند أصحاب نظرية الكمون تفسيرا ماديا.

الكمون الذى نسب إلي الاسكافي هو نوع من كمون العناصر المتضادة لا علاقة له بتفسير الوجود تفسيرا ماديا[2].

---

(١) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، المطبعة المنيريه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٢هـ ص ٨٤.

(٢) انظر تفصيلات عن الكمون، وخلق العالم عن طريق الكمون، في بحثنا عن "خلق العالم عند المعتزلة" ص ١٦٦ وما بعدها.

ثالثاً: الجانب الانسانى

تمهيد :

أشرت فيما سبق إلى أن الاسكافى كان من القائلين بالحسن والقبح العقليين وهذه النظرية تعد الأساس الذى بنى عليه سائر المعتزلة فلسفتهم الأخلاقية، فعليها تأسس قولهم بالمصدر العقلى للأخلاق، وعليه تأسس أيضاً قولهم بالقيم الاخلاقية الثابتة، وبالمسئولية الاخلاقية، وبموجب هذه النظرية اكتسبت أصولهم الكلامية، كالعدل، والوعد والوعيد، طابعا أخلاقيا(١).

ونركز قولنا فى الجانب الإنسانى عند الاسكافى، على الجانب السياسى، وهو لم يلق عليه الضوء بعد.

ولقد بُنِى الكلام فى هذا الجانب ـ عند سائر المعتزلة ـ على أصلهم القائل بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والذى يعد أصل سياسى بحت، غايته إقامة الحرية السياسية، التى تكفل لمجموع الأمة حرية إختيار حاكمها، والذى بدونه لا تستقيم أمور المجتمع الاسلامى، من هنا بحث الاسكافى أول ما بحث فى وجوب الإمامة عقلا وشرعا، ثم بحث فى كيفية إقامتها، هل تقوم بنص من الله تعالى أم تقوم باختيار المسلمين وإذا كان الاسكافى قد انتهى إلى أن الإمامة تكون باختيار المسلمون، فما هى الشروط اللازمة لصحة عقد الإمامة؟.

---

(١) انظر فى ذلك تفصيلا بحثا لنا بعنوان "الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة، بخاصة الفصل الخامس "الأخلاق".

على أن أهم سمة تميز معتزلة بغداد فى بحوثهم السياسية، هى ميلهم إلى التشيع حتى أطلق عليهم "متشيعة المعتزلة"[1] ويعد الاسكافي أحد رؤسائهم لذا كان من الضرورى أن نكشف عن هذه النزعة الشيعية فى فكر الاسكافى السياسى بناء على هذه النزعة.

هذه المسائل التى أجملناها يمكن أن نعرضها بالتفصيل فيما يلى:

(١) وجوب الإمامة

لقد كانت مسألة وجوب الإمامة نقطة التقاء معظم آراء الفرق الإسلامية، وإن اختلفت فميا بينها فى الأدلة التى استندت إليها فى مسألة الوجوب، ولقد أورد مؤرخو الفرق كالشهرستانى هذا الاتفاق بين الفرق قائلا: "وقد قال جمهور أصحاب الحديث من الأشعرية، والفقهاء، وجماعة الشيعة، والمعتزلة، وأكثر الخوارج بوجوبها (أى وجوب الإمامة)، فرضا من الله تعالى"[2].

غير أن هذه الفرق اختلفت فى مصدر هذا الوجوب، هل هو العقل أم الشرع؟

فذهب جمهور المسلمين من أهل السنة، ومعظم الزيدية، ومعظم البصريين إلى أن مصدر الوجوب هو الشرع ولا حاجة لمعرفتها بالعقل المجرد[3]، بينما ذهب جمهور الشيعة وبعض

---

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ١٠٠.

(٢) الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام، ص ٤٧٨.

(٣) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج٢، ص ٢١٥، وقد استدل أصحاب هذا الاتجاه بأن القرآن الكريم والسنة الصحيحة قد ورد فيهما ما يدل على وجوب الامامة، فقد ورد قوله=

المعتزلة: كمعتزلة بغداد، والجاحظ وأبي الحسين البصرى من معتزلة البصرة إلى القول بالعقل كمصدر لهذا الوجوب.

غير أن المعتزلة من أصحاب هذا الاتجاه وإن اتفقوا مع الشيعة في وجوب الإمامة بالعقل، إلا أنهم اختلفوا معهم فى الأساس الذى اقاموا عليه قولهم، ذلك لأنهم يرون أن الإمامة منصباً دنيويا، فأبعدوا أمر تحديدها عن السمع، بينما جعلها الشيعة قضية من أصول الدين، كالنبوة، التى هى لطف من الله تعالى، فجعلوا أمر وجوبها عقلا، وأمر تحديدها للنص الإلهى، ولا تترك لأهواء البشر واختيارهم، لكونها أصل من أصول الدين، فكأن المعتزلة البغداديين

=تعالى:﴿أطيعوا الله والرسول وأولى الأمر منكم﴾ (النساء آية ٥٩)، وهذا يقضى فيما يقول القاضى عبد الجبار بوجوب نصب الأئمة وإقامتهم، ولهذا حرص المسلمون على اقامة الأمامة قبل دفن الرسولﷺ (انظر: القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠، ق١، ص ٣٩)، كما استدل بقوله تعالى: [السارق والسارقة]، [والزانى والزانية] على ضرورة نصب الأئمة لتنفيذ هذه الحدود دون سائر الناس (نفس المصدر: ص ٤٠، وانظر أيضا ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص٨٧)، كم استدلوا أيضًا بقول الرسولﷺ : "لا يحل لثلاثة أن يكونوا بفلاه (أى صحراء) من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم" (أورد الحديث أحمد بن حنبل فى مسنده انظر المسند بتحقيق أحمد شاكر دار المعارف، القاهرة، ج٢، ص ١٧٤)، وقد أورد الماوردى أحاديثا كثيرة يستدل بها على وجوب الإمامة (انظر الماوردى: أدب الدين والدنيا، دار الكتب العملية بيروت لبنان، ١٤٠٠هـ ١٩٨٧م، ص ١١١. كما احتجوا بأن الرسول ﷺ كان يستخلف على المدينة فى غزواته (انظر تفصيلا: القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، قسم ص ١ وما بعدها.

والجاحظ، وأبى الحسين البصرى، أوجبوا الإمامة عقلا على الخلق والناس، بينما الشيعة أوجبتها على الخالق.

فيقول ابن أبى الحديد شارحا قول هؤلاء المعتزلة: "وقال البغداديون، وأبو عثمان الجاحظ من البصريين، وشيخنا أبو الحسين (البصرى) رحمه الله أن العقل يدل على وجوب الرئاسة، وهو قول الإمامية، إلا أن الوجه الذى منه يوجب أصحابنا الرئاسة غير الوجه الذى توجب منه الإمامية الرئاسة وذلك أن أصحابنا يوجبون الرئاسة على المكلفين من حيث كان فى الرئاسة مصالح دنيوية، ودفع مضار دنيوية، والإمامية يوجبون الرئاسة على الله تعالى من حيث كان فى الرئاسة لطف منه وبعد للمكلفين عن موافقه القبائح العقلية"(١).

ومن أهم الأدلة العقلية فى هذا الصدد ما ذكره الجاحظ من "أن الناس يتظالمون فيما بينهم بالشره والحرص المركب فى أخلاقهم، ولذلك احتاجوا إلى الحكام"(٢).

والاسكافى من معتزلة بغداد يقر بوجوب الإمامة، ويقيمها أيضاً على أساس عقلى، كسائر معتزلة بغداد، وإن كنا نلمس أيضاً أساسًا شرعيًا لوجوب الإمامة بجانب الأساس العقلى فكأنه يقيم هذا الوجوب على أساس عقلى وشرعى معاً، منطلقا من أن الشرع يؤكد العقل، ويمكن أن تعرض لهذين الجانبين فيما يلى:

---

(١) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج٥، ص ٢١٥.

(٢) الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج١، ص ١٦١.

أما الجانب العقلى فإننا يمكننا أن نلمسه عنده فى رده على الشيعة الإمامية التى قالت ـ كما ذكرنا ـ بالعقل كأساس لوجوب الإمامة، ولكنها قاست الإمامة على النبوة معتبرة إياها أصلا من أصول الدين، فهى عندهم أخت النبوة والعلة الماسة إلى بعث رسول، هى العلة الماسة إلى تعين الرسول خليفته فى أمته كى يحافظ على ما جاء به من عند الله من كتاب الله تعالى، ومما سن لأمته، مما لا يوجد فى كتاب الله تعالى، أو مما لايمكن لغير المؤيد من الله وغير المتعلم من رسول الله أن يفهمه من كتاب الله، وإلا لغير الجاهلون والمبطلون من الأمة الدين عن مجراه الأصيل، ومنهجة القويم، فإذا لابد من وصى الرسول وخليفة وأن يكون كالرسول إلا فى النبوة، وتلقى الوحى من الله بلا واسطة[1]، يرفض الاسكافى هذا القياس الذى يجريه الشيعة على الإمامة فى وجوبها، والنبوة فى كونها لطف من الله تعالى فى آداء التكاليف الشرعية قائلا: "إن الإمامة لا تشبه النبوة، وهى بالإمارة أشبه، لأن الإمام لا يشهد على غيبه، وقد يجوز عليه التبديل والتغيير والنبى ﷺ قد يشهد على غيبه، ويؤمن تبديله وتغييره فهل يجوز لقائل أن يقول: لو جاز أن يولى إمام لا يشهد على غيبه لجاز أن يرسل رسولا يشهد على نفسه (هكذا فى النص)!

ولو أمكن أن يكون إمام لا يؤمن تبديله وتغييره، أمكن أن يرسل الله رسولا لا يؤمن تبديله وتغييره، فهذا عندهم قياس منتقص فاسد، والإمامة لا تقاس بالنبوة، وقياس الإمامة الإمارة، لأن الإمام

---

(١) انظر الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام، ص ٤٧٨. وانظر أيضا الاسكافى: المعيار والموازنة هامش ص ٤٢ ـ ص ٤٣ بقلم محققه.

ليس له أن يتعدى حكم الله وعليه الإتباع وتلك منزلة الأمير، والأمير لا يشهد على نفسه كما لا يشهد على غيبة، الإمام قد يولى ويعزل ويصلى (هكذا فى النص)!، وتلك منزلة الأمير."[1].

وهكذا يرى الاسكافى أن وظيفة الإمام وظيفة دنيوية يترك أمرها لما تقتضيه مصلحة المسلمين، هى مجرد رئاسة للمسلمين فى الدين والدنيا معا، فلا يصح أن تقاس على النبوة والعقل يقضى بالتسلم لرئيس يمنع الناس من التظالم، ويفصل بينهم فى التنازع، فيقيم العدل بينهم ولولا ذلك لكان الناس فوضى مهملين وهمجا مضاعين فيما يقول الماوردى[2] فكأن العقل يقضى بأن حياة المجتمع الاسلامى لا تستقيم إلا بوجود سلطة حاكمة فى المجتمع، وتلك فكرة قديمة انحدرت إلينا من افلاطون وأرسطو، ووافقهما عليها معظم مفكرى الاسلام[3].

---

(١) الاسكافى: المعيار والموازنة ص ٤٢ ـ ٤٣، والنص به بعض الاضطراب ولكن المعنى العام مفهوم وهو فساد قياس الإمامة على النبوة.

(٢) الماوردى: أدب الدين والدنيا، ص ١١١، ص ١١٤، ص ١٤٠، والأحكام السلطانية، ص ٣ ـ ص ١١٤ والدكتور محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٧٩م ص ١٣٩ وما بعدها.

(٣) على أنه نسب لبعض رجال الاعتزال كهشام الفوطى ت ٢١٨هـ، وأبى بكر الأصم (ت ٢٥٠هـ) أنهما أنكرا وجوب الامامة، وكذلك النجدات من الخوارج، فيقول الشهرستانى: "قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدرية مثل: أبى بكر الأصم وهشام الفوطى، أن الإمامة غير واجبة فى الشرع وجوبا، لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب، بل هى مبنية على معاملات الناس، فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبة وتكليفه، استغنوا عن الإمام ومتابعته، فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبة فى الدين والاسلام-

أما الجانب النقلى من وجوب الإمامة فإننا يمكننا أن نلمسه فى تلك الأحاديث التى أوردها وهو بصدد بيان أفضلية على بن أبى طالب، منها قوله: "إن وليتموها (أى الإمامة أبا بكر وجدتموه ضعيفا فى بدنه قويا فى دين الله، وإن وليتموها عمر وجدتموه قويًا فى دينه، قوياً فى بدنه وإن وليتموها عليا يهديكم طريق الحق، ويسلك بكم المحجة البيضاء"[1] فهذا الحديث يدل على وجوب إقامة الإمامة بعد الرسول ﷺ، كما يقول ابن أبي الحديد: "وجاء فى الخبر المرفوع من

=والعلم والاجتهاد، والناس كأسنان المشط والناس كإبل مايه (هكذا فى النص) لاتجد فيهم راحلة، فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله" للشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٤٨١ ـ ص ٤٨٢) وهذا ما ذكره الأشعرى أيضًا (مقالات الاسلاميين، ج٢، ص ١٤٩) والبغدادى (أصول الدين ص ٢٧١) وابن حزم (الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٤، ص٤، ص ٨٧)، ولكن يمكن القول بأن ما ذكر عن النجدات من الخوارج، وهشام الفوطى، وأبى بكر الأصم، يتوقف على وجوب مجتمع مثالى، كل أعضائه مجتهدون فى الدين والاسلام والعلم وأهل ذلك المجتمع قد أقاموا العدل فيما بينهم، وتناصروا على البر والتقوى ... وفى اعتقادنا أن مثل ذلك المجتمع مجتمع مثالى، يمكن أن نتصوره فى الذهن فقط، ولكن من الصعب تحقيقه على أرض الواقع المعاش بل إنه يمكن القول بأن هذا المجتمع الذى يسوده العدل والمساواة لدليل قاطع على وجوب السلطة القاهرة التى تقر العدل بين الناس، لأن من طبائع البشر التنازع والتظالم، ويبعد أن يكون هناك مجتمع مثالى يتمتع بهذه الصفات، ومن هنا فإن قولهم هذا يؤكد ضرورة وجود هذه السلطة القاهرة لإقرار العدل والمساواة بين الناس، ومن هنا فنحن نعتقد أن هؤلاء فى أقوالهم غير مخالفين لجمهور المتكلمين انظر: ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج٢، ص ٢١٥.

(١) الإسكافى: المعيار والموزانة، ص ٣٦.

مات بغير إمام مات ميتة جاهلة" وأصحابنا "يقصد معتزلة بغداد" كافة قائلون بصحة هذه القضية، وهو أن لا يدخل الجنة إلا من عرف الأئمة، لأن الذى لا يعرفهم كان عندهم فاسقاً، والفاسق لا يدخل الجنة أبدًا، أعنى من مات على فسقه"[1]. كما أن الإسكافى أيضا وهو بصدد استدلاله على كيفية نصب الإمام ـ كما سيأتى بعد ـ بالشورى يستدل بقوله تعالى ﴿وامرهم شوررة بينهم﴾[2] وهكذا يكون الإسكافى من القائلين بوجوب الإمامة عقلا وشرعًا.

(٢) كيفية قيام الإمامة:

إذا كانت الإمامة واجبة فكيف السبيل إلى إقامتها، هل تقوم بنص من الله تعالى، أم تقوم باختيار من المسلمين؟

لقد أشارت كتب الفرق إلى أن الشيعة قد انفردت ـ عن سائر الفرق الإسلامية ـ بالقول بالنص من الله ورسوله ـ نصًا جلياً أو خفياً على الإمام، ثم ينص هذا الإمام على الإمام الذى يليه، وإن كانت فرق الشيعة قد اختلفت حول أشخاص الأئمة من آل البيت، والقول بالنص عند الشيعة راجع ـ كما ذكرنا ـ إلى اعتبارهم الإمامة قضية دينية أصولية يفوض أمر قيامها وتحديد أشخاصها إلى الله تعالى ورسوله، على أن جميع أشخاها محصورة فى آل البيت، ومن ثم أخذوا يفسرون الآيات القرآنية على أنها تخاطب آل البيت وليس جمهور المسلمين،

---

(١) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج٩، مجلد ٢، ص ٤٢٥.

(٢) سورة الشورى آية ٤٢.

الذين اعتبروهم موالى أهل البيت، ملتمسين في هذه الآيات الأمارات الخفية أو الجلية على ولايتهم على المسلمين [1].

وقد قالت بالنص أيضاً فرق سياسية لم تعش طويلا كالبكريه والراونديه، ولكن على أسس مغايرة للنص عند الشيعة[2].

وقالت باقي الفرق وهي: جميع المعتزلة، وجميع الخوارج، وجميع الأشعرية، وجمهور أهل السنة، وأصحاب الحديث، بالاختيار.

ويعلن الإسكافي أن الإمامة شورى قائلا: "إن سبيل الإمامة وسببها أن تكون برأى أهل الفضل والسابقة، ومن بمثلهم تزول التهمة والريبة، وتثبت الحيطة والنصيحة، وسنة الإمامة أن تكون شورى بين أهل الفضل والعدالة والعلم والمعرفة بحكم الكتاب والسنة، لقول الله تبارك وتعالى: ﴿وامرهم شورى بينهم﴾[3]"[4].

والإسكافي، وهو يعلن مبدأ الشورى كطريق للإمامة يلتمس على ذلك دليلا من القرآن الكريم في نحو قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، فهي صفة من صفات المؤمنين، وكلمة "أمر" تمتد لتشمل

---

(١) انظر في تفصيل ذلك: الكافي في الأصول، للكليني، ص ١٥٨، ص ١٨٠، ص ٢٠٢، ص٢٩٢، ص ٣٣٢، ومحمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، القاهرة، ١٣٨١هـ، ص ٥٠ وما بعدها، ومحمد الحسن المظفرى: الشيعة الإمامة، ص ٥١ ـ ص ٥٣، ومحمد مغنيه: مع الشيعة الإمامية، بيروت، ١٩٥٦م، ص ١٢ .. وغيرها من المصادر الشيعية.

(٢) انظر كلامنا فيما سبق عن الفرق السياسية.

(٣) ٣٨ الشورى: ٤٢.

(٤) الإسكافي: معيار والموازنة، ص ٤٤.

كافة الأمور ذات الطابع العام، فتشمل حياتهم الدنيوية التى يجب أن يلتزموا فيها بالشورى كفلسفة وسلوك، وتصبح الشورى أساس لكل مظاهر الحياة السياسية فى الاسلام، يقول فخر الدين الرازى فى تفسير هذه الآية " فقيل كان إذا وقعت بينهم واقعة اجتمعوا وتشاورا فأثنى الله عليهم، أى لاينفردون برأى، بل ما لم يجتمعوا عليه لا يقدمون عليه، وعن الحسن: ما تشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمرهم"[1].

ولقد أورد فخر الدين الرازى حكمة الشورى كمبدأ للسياسة الإسلامية، وهو بصدد تفسير قوله تعالى ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم، وشاورهم فى الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾[2] قائلا إن مشاورة الرسول ﷺ لأصحابه توجب علو منزلتهم، ورفعة درجتهم، وذلك يقضى شدة حبهم له وخلوصهم فى طاعته، وهذا يحقق الألفة والوحدة، حتى إن لم تحقق المشاورة الخير المرجو منها[3] فنبل المبدأ غاية فى نفسه، فهو مبدأ هام فى التقدم والإصلاح والتطور، ولقد زخرت السنة النبوية من أجل ذلك بالنماذج والمواقف العديدة التى جاءت تطبيقا والتزاما بفلسفة الشورى[4].

---

(١) فخر الدين الرازى: التفسير الكبير، ج١٤، ص ٤٨.

(٢) سورة آل عمران آية ١٥٩.

(٣) مثل مشاورة الرسول لأصحابه فى واقعة "أحد" فأشاروا عليه بالخروج وكان ميله ألا يخرج، فلما خرج وقع ما وقع، لأنه لو لم يستجب لرأيهم ومشورتهم لتفرقوا وإنفضوا من حوله، وهذا ضرر أعظم لذلك أمره الله تعالى بعد تلك الواقعة بأن يشاورهم ليدل على أنه ﷺ لم يبق فى قلبه أثر من تلك الواقعة (انظر فخر الدين الرازى: التفسير الكبير، ج٤، ص ٥٣١).

(٤) انظر تفصيلا: دكتور محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، ص ٢، ص ٦٣ وما بعدها.

لقد تمسك الإسكافى بمبدأ الشورى، ومن هنا أخذ يهاجم الشيعة فى قولهم بالنص على علىّ بن أبى طالب، كما نعى عليهم إفراطهم وغلوهم فيما نسبوه إليه من صفات مستدلا على ذلك بقول الرسول ﷺ: "يهلك فيك رجلان: محب مفرط، ومبغض مفرط"[1] ويقول ناقدا إفراطهم وغلوهم فى علىّ بن أبى طالب "إنك لا ترى شيعيا قط رجع القهقرى، بل يزداد فى الإفراط، ويغلو فى القول، ولا يرجع إلى التقصير، حتى يصير بالإفراط رافضيا كبيرا ولذلك قال بعض الناس: أرنى شيعيا صغيرا، أريك رافضيا كبيرا.

وعلة ذلك أنه إذا قال بالتشيع اتسعت عليه الفضائل وكثرت المناقب، وترد عليه عند النظر من فضائل صاحبه وتقدمه، دلائل تبهر كالقمر الأزهر وكالنجوم المضيئة فيضيق عليه المخرج ،، فلا يكون عنده من الورع وحزم التقوى ولطاقة النظر والعلم بالمخرج ما يمنعه من الغلو ويقعده من الافراط والتقدم، فعندها ترفض (أى عند وصولهم إلى هذا المقام من الافراط والغلو يرفضون الخلفاء السابقين)"[2]. ويواصل الاسكافى وصف غلو الشيعة فى علىّ فيقول: "وقال قوم: بنبوته، وقال آخرون بمثل ما قالت النصارى فى عيسى بن مريم"[3] على أن الاسكافى مع هذا كان محبا لعلىّ بن أبى طالب لكن بدون إفراط ومغالاة وأخذ يستدل على حبه وتفضيله لعلى بالكثير من الأخبار والأحاديث التى تدل على مكانة علىّ عند الرسول ﷺ

---

(١) الإسكافى: المعيار والموازنة، ص ٣٢.

(٢) الإسكافى: المعيار والموازنة ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٣) نفس المصدر: ص ٣٣.

منها ما أورده عن أم سلمة ﷺ فى حديثها مع أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها، معاتبة إياها على خروجها عليه فتردد على أسماعها قول الرسول ﷺ: "ولله لا يبغضه أحد من أهل بيتى، وغيرهم إلا خرج من الإيمان"(١).

"والإسكافى يهاجم الشيعة فى قولهم بالنص فيروى حديث أم سلمة رضى الله عنها مع السيدة عائشة (أم المؤمنين) ذلك الحديث الذى يعتبره الشيعة أحد الأدلة الهامة على صحة قولها بالنص مستدلا على أنه لا يصح أن يتخذ دليلا على ذلك فيقول: قالت (أى أم سلمة): يوم كنت أنا وأنت مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره، وكان على يتعهد ثياب رسول الله ﷺ ونعله، فإذا رأى ثوبه قد اتسخ غسله وإذا رأى نعله قد نقبت أو رثت خصفها، فأقبل عليّ يوما فأخذ نعل رسول الله ﷺ فخصفها فى ظل شجرة (فى الأصل سمرة) فأقبل أبوك (أى أبو بكر) وعمر (بن الخطاب)، فاستأذنا فقمنا إلى الحجاب، فدخلا ثم قالا يا رسول الله إنا والله ما ندرى ما قدر ما تصحبنا، أفلا تعلمنا خليفتك فينا فيكون مفزعنا إليه؟ فقال رسول الله ﷺ : أما أنى قد أرى مكانه، ولو فعلت لنفرتم منه كما نفرت بنو إسرائيل عن هارون بن عمران، فلما خرجا خرجت أنا وأنت فقلت له ـ وكنت جريئة عليه ـ يا رسول الله: من كنت مستخلفا عليهم فقال رسول الله ﷺ خاصف النعل،، قالت (فى الأصل قال): فنظرت إلى عليّ بن أبى طالب فقلت: يا رسول الله ما أرى إلا عليّ بن أبى طالب فقال رسول الله ﷺ هو ذاك أتذكرين ذلك قالت نعم"(٢).

---

(١) نفس المصدر ص ٢٧.

(٢) الاسكافي: المعيار والموازنة ص ٢٨ ـ ص ٢٩.

هذا حديث من أهم الأحاديث التى يستند إليها الشيعة فى القول بالنص على علىّ بن أبى طالب، وأورده الإسكافى فى معرض بيان منزلة علىّ بن أبى طالب عند الرسول ﷺ ، وإنه لا يدانيه أحد من الصحابة فى ذلك، غير أنه لا يرى فى هذا الحديث دليلا على الاستخلاف لأن الرسول ﷺ يقول: لو استخلفت أحدا لاستخلفته، وذلك لا يفيد حصول الاستخلاف، ويوضح ابن أبى الحديد وجهة نظر الاسكافى فى هذا الحديث قائلا: "فإن قلت فهذا نص صريح فى إمامة علىّ عليه السلام، فماذا تصنع أنت وأصحابك المعتزلة به (لإنكار المعتزلة جميعا القول بالنص) فقلت كلا إنه ليس بنص كما ظننت لأنه لم يقل قد استخلفته، وإنما قال لو استخلفت أحدًا لاستخلفته وذلك لايقضى حصول الاستخلاف"(1).

على أن هذا الحديث أيضًا ينقض إدعاء الشيعة أن النص هو السبيل إلى وحدة الأمة خلف إمامها، حيث أن الرسول قد ذكر أنه لو أخبر عنه لنفر عنه الناس، وهكذا تكون وحده الأمة مرهونة بإختيارها لمن تراه بعد مشاورة، لا بالنص والتعيين.

(٣) عقد الإمامة:

إذا كانت الإمامة شورى، فكيف تعقد البيعة لها؟ وما هى الشروط التى يجب أن تتوافر فى هذه البيعة، حتى تكون بيعة صحيحة تلزم الحاكم والمحكوم؟

(١) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج٦، مجلد٢، ص ٧٨.

والإسكافى وإن كان لم يصرح بهذه الشروط وإنما أشار إليها وهو بصدد بيان أن بيعة علىّ بن أبى طالب كانت أقوى إمامة وأوضحها سنة وأعدلها سبيلا، وأعظمها حجة لأنها استوفت شروط العقد الصحيح.

من هذه الشروط التأنى والتأكد فيقول واصفاً بيعة على بن أبى طالب أنه لما قتل عثمان تداك على علىّ بن أبى طالب بالرغبة والطلب له وأجمعوا رأيهم عليه واستخرجوه من منزله، غير أنه سعى إلى طلحة وعرض الإمامة عليه فأبى وبايعة، ثم أتى الزبير، وعرض الإمامة عليه، فأبى وبايعه، غير أن الإمام علىّ مضى إلى منزله إرادة التأنى والتأكد، فرجع الناس إليه واستخرجوه من منزله وقالوا: أمدد يدك نبايعك، فقال: لا أبايعكم إلا فى مسجد رسول الله ﷺ ظاهرًا، وإن كرهنى قوم لم أبايع[1].

والاسكافى يرى أن التأنى والتأكد فى البيعة، أمر هام حتى يكون هناك وقت كاف للمشاورة، لذا فهو يعتبر أن عقد علىّ أقوى العقود لأنه كان بالتأنى والتأكد، على عكس بيعة أبى بكر، فإنها كانت على العجلة دون الانتظار[2].

---

(١) انظر تفصيلا: الاسكافى: المعيار والموازنة ص ٤٩ ـ ص ٥١ وانظر أيضا النص الذى نقله القاضى عبد الجبار عن كتاب "المقامات" للإسكافى فى المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠، ق٢، ص٦٣، ويكاد يكون هو نفس النص الوارد فى المعيار والموازنة، وسوف نعرض له عند كلامنا عن قوله فى إمامة على بن أبى طالب.

(٢) والاسكافى مع ذلك يعتبر إمامة أبى بكر صحيحة ويعترف بإمامته.

ومن شروط البيعة أيضا الرضا والتسليم فيقول: "وسنة الإمامة أن لا يكون الناظرون فيها يظهر كل إنسان منهم لنفسه الطلب لها والرغبة فيها، لأن هذا المعنى يدعو إلى الاختلاف، ويوجب الظنة والتهمة، ويكون سببا للانتشار والفتنة"[١].. ولهذا فإن الإمام عليّ لكي تكون بيعته على الرضا والتسليم عرض الإمامة على طلحة والزبير، غير أن كليهما أبى قبولها وبايعاه، ثم بايعه الجميع بالرضا والتسليم غير مكرهين ولهذا كانت بيعته أقوى أركانا من أى بيعه، أخرى فيقارنها ببيعة أبى بكر قائلا: فانظروا هذه الشرائط فيمن اجتمعت لتعلموا صحة ما نقول: وقد وصفنا لكم بيعة أبى بكر وكيف كان سببها، وإنها كانت على العجلة دون الانتظار والمشورة، وإن الذى تولى عقدها رجلان فى البدء: عمر (ابن الخطاب) وأبو عبيدة (الجراح)، وأنهم سعوا فيها وطلبوها بعد أن كان العقد للأنصار، وما كان من خلاف سعد ويمينه وقول سلمان وغيره"[٢] كما يقارن بيعة على ببيعة عمر ابن الخطاب قائلا: "ثم كانت بعده (أى بعد أبى بكر) فعقدها له أبو بكر كما عقدها هو لأبى بكر ــ وفى هذا مقالا يسبق إلى القلب يدفع بلطيف الحجج والمخرج. فأظهر المسلمون الإنكار لذلك والتسخط وقالوا: وليت علينا فظًا غليظًا!! فقال: وليتهم يارب خير أهلك"[٣] " ثم جعلها عمر شورى بين ستة، فوجهت إلى عثمان"[٤].

---

(١) الاسكافى: المعيار والموازنة، ص ٤٤.

(٢) الاسكافى: المعيار والموازنة، ص ٤٥.

(٣) الاسكافى: المعيار والموازنة ص ٤٧.

(٤) نفس المصدر: ص ٤٧.

إن الاسكافي بهذا لا يطعن في خلافة الخلفاء الراشدين الثلاثة، وإنما هو يتولاهم جميعًا، حيث يقول ابن أبي الحديد: "اتفق شيوخنا كافة - رحمهم الله - المتقدمون والمتأخرون والبصريون والبغداديون: على أن بيعة أبي بكر الصديق بيعة صحيحة شرعية، وأنها لم تكن عن نص، وإنما كانت عن الاختيار الذي ثبت للإجماع، وبغير الإجماع، كونه طريقا للإمامة"(١) وهكذا في خلافة عمر وعثمان.

ومن شروط البيعة الصحيحة إظهار الانقياد والتسليم للإمام الذي اختاروه فالاسكافي يفضل بيعة عليّ، لأنها كانت على الرضا والتسليم من جميع المسلمين الذي أظهروا ذلك بالانقياد للإمام الذي اختاروه فيقول الاسكافي: "ومن سببها (أي الإمامة) أن يكون متى بدأ بعقدها لرجل، وتولاها جماعة موصوفون بالستر والعدالة معرفون بالخير، غير متهمين أن يسلم الباقون إلا أن يكون عندهم حجة في أن المولى لا يستحقها، وإن غيره أولى بها، فمتى لم يظهر منهم طعن عليه (ولم) تتبين حجة أو دليل واضح كان عليهم الرضا والتسليم(٢). وهذا هو ما انتهى إليه القاضي عبد الجبار فيما بعد (٣).

على أن العقد أيضاً لا يكتسب صفته الشرعية إلا إذا اقترن بقبول الإمام الذي انعقدت له البيعة، لأنه مالم يقبل البيعة لا يصير إماماً.

---

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج١، ص ٣.

(٢) الاسكافي: المعيار والموازنة، ص ٤٤.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني في ابواب التوحيد والعدل، ج ٢٠ ق ١، ص ٩٤.

والعقد لا يكون عقدا صحيحا إلا إذا توافر في العاقدين له شروط وصفات تؤهلهم للتعبير عن إرادة الأمة التي فوضتهم لممارسة حقها في إختيار حاكمها وقد أجمل الاسكافي هذه الشروط والصفات على النحو التالي "إن سبيل الإمامة وسببها أن تكون برأى أهل الفضل، والسابقة، ومن يمثلهم تزول التهمة والريبة، وتثبت الحيط والنصيحة وسنة الإ مامة أن تكون شورى بين أهل الفضل، والعدالة والعلم، والمعرفة بحكم الكتاب والسنة لقوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[(١)] وسنة الإمامة أن لا يكون الناظرون فيها، يظهر كل إنسان لنفسه الطالب (لعلها الطلب) لها والرغبة فيها، لأن هذا المعنى يدعو إلى الاختلاف، ويوجب الظنه والتهمة، ويكون سببا لانتشار الفتنة"[(٢)].

هذه الشروط التي أجملها الاسكافي للعاقدين يمكن أن نشير إليها على النحو التالي :

أ ـ أن يكون العاقدون من أهل الفضل والسابقة في الدين، وممن تثق بهم الأمة، وترضى رأيهم، وحسن إختيارهم، وتمييزهم بين من يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها والشروط الواجب توافرها فيه، حتى تؤدى الإ مامة غرضها.

ب ـ ويشترط فيهم العلم والمعرفة بأحكام الكتاب والسنة.

ج ـ وألا يكونوا من الطالبين لها، ولا غرضاً لهم بها متمتعين بالحياد الكامل، لا يحدوهم إلا المصلحة العامة للمسلمين.

---

(١) الشورى آية ٣٢.

(٢) الاسكافي: المعيار والموازنة، ص ٤٤.

وشروط العاقدين التى قال بها الاسكافى قد وافقه عليها .. جمهور المتكلمين ومؤرخو الفكر السياسى، فيقول القاضى عبد الجبار: "فأما صفة العاقدين فأن يكونوا من أهل الستر والدين، ومن يوثق بنصيحته، وسعيه فى المصالح، وأن يكون (فى النص يكونوا) ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة وبين من لا يصلح لها، وأن يكون عالما لجمل الدين (لعلها لجملة الدين)، حتى يصح أن يعرف ذلك"(١).

كما أن الماوردى ذهب إلى نفس الشروط التى اشترطها الاسكافى حيث يرى أن أهل الاختيار يجب أن يحيزوا شروطاً ثلاثة هى: العدالة الجامعة لشروطها وأن يكونوا من ذوى العلم الذى يتيح لهم التوصل إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، وأن يتوافر لهم رأى وحكمه يؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف(٢).

هؤلاء العاقدين هو فئة من أهل الحل والعقد، وإذا اختاروا فعلى المسلمين أن يبايعوا من اختاروه، فكأن البيعة تكون على مرحلتين الأولى: بيعة أهل الحل والعقد والثانية البيعة العامة لسائر المسلمين فيقول الاسكافى: "ومن سببها (أى من سبب الإمامة) أنه متى بدء بعقدها لرجل تولاها جماعة موصوفون بالستر والعدالة، معروفون بالخير، غير متهمين، أن يسلم الباقون، إلا أن يكون عندهم حجة أو دليل واضح كان عليهم الرضا والتسليم"(٣) ويقول ابن أبى

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠ "الامامة" قسم١، ص ٢٥٢.

(٢) الماوردى: الاحكام السلطانية، تصحيح محمد بدر الدين النعسانى الحلبى، مكتبة الخانجى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٧هـ - ١٩٠٩، ص ٥.

(٣) الإسكافى: المعيار والموازنة ص ٤٤ - ص ٤٥.

الحديد معبرا عن وجهة نظر معتزلة بغداد قائلا: "إن الإمامة لا يشترط في صحة انعقادها أن يحضرها الناس كافة، لأنه لو كان ذلك مشترطًا لأدى إلى أن لا تنعقد إمامة أبدا لتعذر اجتماع المسلمين من أطراف الأرض ولكنها تنعقد بعقد العلماء، وأهل الحل والعقد الحاضرين، ثم لا يجوز بعد عقدها لحاضريها أن يرجعوا من غير سبب يقضي رجوعهم، ولا يجوز لمن غاب عنها أن يختار غير من عقد له بل يكون محجوجا بعقد الحاضرين، مكلفا طاعة الإمام المعقود له، وعلى هذا جرت الحال في خلافة أبي بكر، وعمر، وعثمان، وانعقد إجماع المسلمين عليه، وهذا الكلام تصريح بصحة مذهب أصحابنا في أن الاختيار طريق الإمامة مبطل لما تقول الإمامة من دعوى النص.

وإذا كان هناك اتفاق حول الشروط التي يجب توافرها في العاقدين للإمامة، فإنه اختلف حول عدد هؤلاء العاقدين فيقول الأشعري "اختلفوا في كم تنعقد الإمامة، فقال قائلون تنعقد برجل واحد من أهل العلم والستر والمعرفة وقال قائلون لا تنعقد بأقل من رجلين وقال قائلون: لا تنعقد بأقل من أربعة يعقدونها. وقال قائلون: لاتنعقد إلا بخمسة رجال يعقدونها وقال قائون لا تنعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطؤا على الكذب، ولا تلحقهم الظنه، وقال الأصم" "لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين"[1].

---

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين، ج٢، ص ١٤٩، وابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص ١٦٧.

فالأشعرى قد جوز أن تنعقد الإمامة بواحد من أهل الاجتهاد والورع، وقد أجاز ذلك البغدادى أيضًا[1]، كما جوّز ذلك الشهرستانى والجوينى وأضافا أنها يجوز أن تتم برجلين، أو أربعة، أو جماعة من أهل الحل والعقد والاجتهاد والبصيرة، ولو عقد واحد، ولم يسمع من الباقين نكيرا كفى ذلك[2].

وقد مال لإسكافى إلى القول بأن العقد لا ينعقد إلا بجماعة من فضلاء الأمة. لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب[3].

(٤) النزعة الشيعية فى الفكر السياسى عند الاسكافى:

إن أهم سمة تميز معتزلة بغداد في بحوثهم السياسية هى ميلهم للتشيع، فقد أطلق عليهم "متشيعة المعتزلة" ويعد الاسكافى أحد رؤسائهم[4].

على أن قضية الصلة بين المعتزلة والشيعة تعد إحدى القضايا التى لم يلق عليها الضوء الكافى بعد[5] وما زالت المصادر التى بين

---

(١) البغدادى: أصول الدين، ص ٢٨٠ ـ ص ٢٧١.

(٢) الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام، ص ٤٩٦، الجوينى الارشاد، طبعة مصر، ١٨٥٠، ص ٤٢٤.

(٣) الاسكافى: المعيار والموازنة ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٤) الخياط: الانتصار والرد على ابن الرواندى ص ١٠٠.

(٥) الدكتور أبو الوفا التفتازانى: واصل بن عطاء، حياته ـ ومصنفاته ص ٤٧ ضمن مجموعة دراسات أخرى مهداة إلى الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور بعنوان "دراسات فلسفية تحت إشراف الاستاذ الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.

أيدينا لا تفى ببيان هذه الصلة بشكل نهائى فكثيرا ما تتعارض بعض هذه النصوص مع بعضها الآخر فى بيان هذه الصلة.

ولكى نكشف عن النزعة الشيعية فى فكر الاسكافى السياسى، يلزمنا أن ـ نشير فى عجالة ـ إلى صلة المعتزلة عامة بالشيعة بقدر ما تسمح به المصادر التى بين أيدينا.

لقد ذكرت المصادر أن واصل بن عطاء تتلمذ على يد الإمام محمد بن الحنفية وابنه أبي هاشم وقد انتهينا في بحث سابق[1] إلى أن تلمذه واصل بن عطاء على يد الإمام محمد بن الحنيفة أمر ليس صحيحا من الناحية التاريخية، وأن المرجح أن تكون تلمذته على يد ابنه أبى هاشم (ت ٩٨هـ) وكانت التأثيرات متبادلة بينه وبين زيد بن على الذى تتلمذ على يديه وتروى المصادر أيضاً أنه كان يفضل علياً عليه السلام فيقول القاضى عبد الجبار "إن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليّ عليه السلام، إلا واصل بن عطاء، فإنه يفضل أمير المؤمنين علياً على عثمان، فلذلك سموه شيعياً[2] لكنه مع ذلك أيضاً توقف فى الحكم على عثمان (ﷺ) فى سنوات حكمه الأخيرة[3] كما روت المصادر أيضا أنه أجاز كون عليّ (ﷺ) على الخطأ فى حربه

---

(١) انظر تفصيلا كتابنا عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، ص ٢٦، ص ٢٨.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٩، ص ٧٦٦، ص ٧٦٧ والمحيط بالتكليف، ص ٤٣٢، وابن المرتضى المنية والأمل ص ٧ ، ١٦، وابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج١، ص ٣٨، ج٢، ص ٢٠٨.

(٣) الخياط: الانتصار، ص ٨٤.

فى موقعه الجمل حيث يقول الشهرستانى: "قوله (أى قول واصل) فى الفريقين، من أصحاب الجمل، وأصحاب صفين، أحدهما مخطئ لا بعينه[1] وهذا ما ذهب إليه: البغدادى[2] والذهبى[3] والقمى[4] والخطيب البغدادى[5].

على أن الخياط ذكر أن واصلا كان يرى أن عليا وأتباعه كانوا على الحق، وأنه أعلن البراءة من معاوية وعمر بن العاص ومن كان فى صفهما مقررا أن ذلك كان موقفا عاما للمعتزلة، معقبا على ذلك بقلوه: "هذا قول لا تبرأ منه ولا تعتذر من القول به"[6].

ويمكننا أن ننتهى إلى أن التشيع عند واصل بن عطاء كان فى نطاق معتدل، لا يعنى أكثر من أنه كان يفضل عليا (ﷺ) على عثمان (ﷺ) مع تولى الجميع، والبراءة من الذين حاربوا عليا فى صفين، لأنهم خرجوا على الإمام الحق بغير حق، أما موقفه من طرفى النزاع فى حرب الجمل، فهو موقف المتحرج الذى يتهيب إصدار حكم فلا يملك إلا التوقف[7].

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، ج١، ص ٦١ ، ٦٢.

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٩٩، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦ وأصول الدين، ص ٣٢٥.

(٣) الذهبى: ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، القسم الثالث، ص ٢٧٥.

(٤) القمى: المقالات ص ١٠.

(٥) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، ج١٢، ص ١٧٨.

(٦) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٩٨.

(٧) انظر تفصيلا كتابنا: عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، ص ١٧٤ وما بعدها .. وانظر أيضا دكتور عبد الرحمن سالم: التاريخ السياسى للمعتزلة، دار الثقافة والنشر، القاهرة، ١٩٨٩ = ١٤٠٩هـ ، ص ١٣٨.

أما عمرو بن عبيد فيروى الخياط توقفه فى الحكم على عثمان (ﷺ) فى سنوات حكمه الأخيرة، كما يرى القمى[١] أنه كان يرى أن علياً كان على الحق، وأنه أكره على الحرب مع معاوية ويروى ذلك أيضاً الشريف المرتضى[٢].

ولقد أوردت مصادر ـ فى معظمها تنسب إلى أهل السنة والجماعة ـ رأيا لعمرو بن عبيد فى النزاع السياسى بين علىّ بن أبى طالب (ﷺ) وأصحاب الجمل خرج فيه عمرو بن عبيد على أقوال الفرق المختلفة فقال: بفسق الفريقين المتقاتلين[٣].

كما أن عمرا يرى أن دولة بنى أمية فى مجموعها، دولة ظلم اجتماعي وسياسى، أيد من خلفائها من عمل بالعدل وحرص على إعادة الخلافة شورى من بعده، لكن مقاومته للدولة الأموية لم تتخط الموعظة الحسنة وتذكر المصادر المختلفة أنه بايع النفس الزكية (محمد بن الحسن بن عبد الله بن الحسن)، الذى بويع فى مكة[٤].

ويمكننا أن ننتهى إلى القول بأنه إذا كان هناك ثمة صلات بين عمرو بن عبيد والحركات الشيعية فإنها صلات سياسية، تدور حول هدف سياسى، هو إقامة الحكم شورى لتحقيق مجتمع العدالة السياسية والاجتماعية، فهى صلات تدخل في باب الأمر بالمعروف والنهى عن

(١) القمى: المقالات، ص ١٠.

(٢) الشريف المرتضى: أمالى السيد المرتضى، ج١، ص ١٢٣.

(٣) انظر تفصيلا كتابنا: عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، ص ١٧٦.

(٤) نفس المصدر: ص ١٨٥، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩٢.

المنكر وهى أبعد ما تكون عن الصلات العقدية، هى فى إطار حب آل البيت فقط وموالاتهم، حبا مقتصدا[1].

أما ابو الهذيل العلاف، فإنه يرى رأى واصل فى تفضيل على (ﷺ) على عثمان (ﷺ) وأبى بكر (ﷺ) ويفضل عليّا (ﷺ) على عمر (ﷺ)[2] كما أنه توقف فى الحكم على طرفى الجمل كما توقف واصل قبله، أما فى قتال علىّ (ﷺ) ومعاوية، فيرى أن عليًا كان على الحق[3] وقد روى القاضى عبد الجبار عن العلاف قوله بإمامة علىّ عليه السلام ثم توقف لأجل المحاربة الواقعة، غير أن هذا التوقف فى الحكم، لا يدعو إلى التوقف فى الامامة[4].

ويحكى الشهرستاني عن النظام "ميله إلى الرفض، ووقيعته في كبار الصحابة، قال أولا: لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا، وقد نص النبى ﷺ، على علىّ كرم الله وجه، فى مواضع، وأظهره إظهارًا لم يشتبه على الجماعة، إلا عمرا كتم ذلك وهو الذى تولى بيعة أبى بكر رضى الله عنهما، يوم السقيفة، ونسبه إلى الشك يوم الحديبية، فى سؤال الرسول عليه الصلاة والسلام، حين قال: ألسنا على حق، أليسوا على الباطل، قال، بلى، قال عمر: فلم نعطى الدنية فى ديننا قال: هذا شك فى الدين، ووجدان خرج في النفس مما

---

(١) نفس المصدر: ١٩٣.

(٢) الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص٥.

(٣) ابن حزم: الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص ١٥٣.

(٤) للقاضى عبد الجبار: المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، ج٢٠، ق٢، ص ٧٨.

قضى، وحكم وزاد في الفرية فقال: إن عمرا ضرب بطن فاطمة (عليها السلام) يوم البيعة، حتى ألقت الحسن من بطنها، وكان يصيح أحرقوها بمن فيها، وما كان في الدار غير عليّ وفاطمة، والحسن والحسين، وقال: تغريبه نصر بن الحجاج من المدينة إلى البصرة، وإبداعه التراويح، ونهيه عن متعه الحج، ومصادرته العمال، وكل ذلك إحداث، ثم وقع في عثمان (ﷺ) .... ثم زاد على خزيه بأن عاب عليا، وعبد الله بن مسعود ..... إلى غير ذلك من الوقيعة الفاحشة في الصحابة رضى الله عنهم أجمعين"[1].

فالشهرستاني ينسب إلى النظام القول: بأن الإمامة نص وتعيين وهذا مبدأ شيعي: وإن عليا أحق بها، وطعنه في كبار الخلفاء الراشدين، وحتى الخليفة عليّ (ﷺ) لم ينج من الطعن والنقد وهذا أيضاً ما يذكره البغدادي[2] ونقله ابن شاكر عن الشهرستاني[3] وإن صحت نسبة هذه الآراء إلى النظام يكون النظام متناقضا في موقفه. لأن النوبختي، وهو من أقدم مؤرخي الشيعة الإمامية، يخالف ما قرره الشهرستاني حيث ينقل عنه القول بأن "الإمامة تصلح لكل من كان قائما بالكتاب والسنة، لقول الله عز وجل: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ وقال في عقد الامامة لأبي بكر أنهم قد أصابوا في ذلك، ولأنه كان

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) البغدادي: أصول الدين، ص ٢٩٣.

(٣) ابن شاكر: عيون التواريخ نقلا عن الدكتور أبور ريدة: النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٧٥.

أصلحهم في ذلك الوقت بالقياس والخبر" (١) كما أنه كان يرى أن عليا مصيب في حربه طلحة والزبير وغيرهما وأن جميع من حاربه كان على الخطأ، فكان يصوب عليًا في أمر التحكيم، لما ابى أصحاب التحكيم، وامتنعوا عن القتال معه(٢).

مما تقدم يمكننا أن نقرر أن موقف قدماء معتزلة البصرة من التشيع ، كان موقفا مقتصدا، ليس له اية دلالات أو تصورات اشتهر بها التشيع الغالي، فكان من سمات ذلك البصري البصري:

أولاً : الميل إلى عليّ رضي الله عنه لكن هذا الميل والتفضيل لم يجعلهم يقررون أن الإمامة بالنص، وإنما وافقوا أهل السنة على أن الإمامة بالاختيار، كما أن هذا الميل والتفضيل لعليّ (ﷺ) لم يجعلهم يفضلونه على سائر الصحابة والخلفاء السابقين، بل جعلوا ترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الإمامة وهذا ما رآه أهل السنة أيضًا، فهم يتولون الجميع، ولا يبرأون من أحد منهم.

ثانياً: انهم يدينون بدرجات متفاوتة الذين حاربوا عليا سواء في حرب الجمل أو في حروبه مع معاوية فالقاضي عبد الجبار يعبر عن رأى المعتزلة في هذا الصدد، فيقرر أن فريق طلحة والزبير وعائشة، كانوا على الخطأ وأحسوا بخطئهم وتابوا عنه، ويرى أن ذلك يصحح إمامة علي (ﷺ)، في مواجهة من شك فيها، لأنها عقدت في وقت الفتنة، وكان ثمامة بن أشرس وأبو بكر الأصم قد

---

(١) النوبختي: فرق الشيعة، استامبول، ١٩٣١م، ص ١٢، ١٤.

(٢) الدكتور أبو ريده: النظام وآراؤه الكلامية والفلسفة، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

انفردا بهذا القول[1] ولقد روى القاضى عبد الجبار عـن طلحـة والزبير أخباراً كثيرة تؤكد توبتهم وندمهم على ما أقدموا عليه[2]. ولعل تطوراً قد حدث فى آراء المعتزلة البصريين فى هذا الصدد فبينما رأينا واصل بن عطاء يتوقف فى الحكم، رأينا عمرو بن عبيد وأبا الهذيل العلاف فسقا الفريقين قاطعين بتفضيل عليا على عثمان[3]، أما المتأخرون فيرون صواب علىّ (ﷺ)، وخطأ فريق الجمل، ومنهم من يرى أفضلية علىّ كالبجائى، والقاضى عبد الجبار، وابن متويه، فيقول ابن أبي الحديد: "وإلى هذا المذهب (أى مذهب تفضيل علىّ بن أبى طالب) ذهب من البصريين: أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى، أخيرا، وكان من المتوقفين، كان يميل إلى التفضيل، ولا يصرح وإذا صنف ذهب إلى الوقف فى مصنفاته وقال فى كثير من تصانيفه إذا صح خبر الطائر فعلىّ أفضل ثم إن القاضى عبد الجبار ـ ﷺ) ـ ذكر فى شرح المقالات لأبى القاسم البلخى أن أبا علىّ ﷺ، ما مات حتى قال بتفضيل علىّ عليه السلام، وقال لأنه قد ضعف عن رفع الصوت، فالقى إليه أشياء من جملتها القول بتفضيل علىّ عليه السلام، وممن ذهب من البصريين إلى تفضيله عليه السلام، الشيخ أبو عبد الله الحسين بن على البصرى، ﷺ كان متعلقا بتفضيله، ومبالغا فى ذلك وصنف كتابا مفردا.

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، ج١ ، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠، ق٢، ص ٨٤.

(٣) ابن الحديد: شرح نهج البلاغة، ج١، ص٣.

وممن ذهب إلى تفضيله من البصريين قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار رضي الله عنه، ذكر ابن متويه في كتاب الكفاية في علم الكلام أنه من المتوقفين بين عليّ عليه السلام وأبي بكر، ثم قطع على تفضيل عليّ عليه السلام بكامل المنزلة.

ومن البصريين الذاهبين إلى تفضيله أبو محمد الحسن بن متويه صاحب التذكرة، نص في كتاب الكفاية على تفضيله عليه السلام على أبي بكر واحتج لذلك وأطال الاحتجاج"[1].

ولعل هذا التطور في آراء المعتزلة البصريين على هذا النحو يلغي ما كان معروفا من أن المعتزلة اتخذت لنفسها منذ البداية نزعة حيادية على طول الخط، فالمعتزلة البصريون خطأوا فريق معاوية، وعدوه باغيا، ولقد افرد القاضي عبد الجبار فصولاً كاملة في بيان بغي معاوية ووجوب محاربته[2]. كما يذكر الخياط أن المعتزلة أجمعوا على البراءة من عمرو بن العاص ومعاوية، ومن كان في شقهما، "إنه قول لا تبرأ المعتزلة منه ولا تعتذر عنه"[3] ودولة بني أمية بوجه عام كانت في نظر المعتزلة دولة ظلم سياسي واجتماعي ولم يكن هواهم معها، وإن لم يثوروا عليها لأن لهم في الثورة نظرية هي نظرية التمكن[4] هذا هو تشيع المعتزلة البصريين نراه تشيعا

---

(١) نفس المصدر: ج١، ص ٣.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠، ص ٨٤، ٩٢.

(٣) للخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ٩٨.

(٤) انظر كتابنا عمرو بن عبيد وآرؤه الكلامية، ص ١٧٩.

معتدلا مقتصدا فى موالاته لعلى وموالاتهم آل البيت لا يبرأون من أحد ولا يغالون فى عقيدة، ولا يتطرفون.

أما مدرسة بغداد الاعتزالية والتى صدرت عن بيئة الكوفة العلوية فكانت تمثل خطًا بيانيًا متصاعدًا نحو التشيع فتلتقى معه فى رؤيته السياسية على امتداد القرن السادس الهجرى والذى كان من نتائجه ظهور فريق من الشيعة المعتدلة الذين استطاعوا بتأثرهم بالاعتزال البغدادى أن يطهروا التشيع من نزعات الغلو فى التجسيم والتشبيه، وأن ينفوا القول الذى يتهم القرآن بالنقص[1] تأثر معتزلة بغداد بالشيعة فى جعل الإمامة قضية من أهم القضايا التى عالجوها فى ضوء كثير من التأثيرات، على أن معتزلة بغداد قد أطلقوا على أنفسهم "متشيعة المعتزلة" كصفة تميزهم لا عن المعتزلة البصريين، وإنما عن الشيعة ذاتها، ذلك لأن ولاءهم للاعتزال البصرى لاشك فيه وإنما أرادوا أن يميزوا أنفسهم عن النزعات الشيعية المتطرفة والتى عارضوها بشدة فأرادوا بهذه الصفة أن يتحزوا من اعتبارهم امتدادا للشيعة بهذا المعنى فهم معتزلة ذات نزعة شيعية مقتصدة ويعبر الخياط عن ذلك بقوله: "الاقتصاد فى التشيع حق، وهو ديننا وهو وضع آل أبى طالب حيث وضعهم الله"[2]. ومن هنا حرص معتزلة بغداد على اقصاء شخصيات نشأت فى احضانهم ولكنها أسرفت فى

---

(١) د. عبد الستار الراوى، العقل والحرية: دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ١٤٠٠هـ ص ٤٨٠، وللدكتور كامل الشيبى: الفكر الشيعى والحركات الصوفية، بغداد، ١٩٦٦م، ص ٤٢، ص ٤٩.

(٢) الخياط، الانتصار، ص ١٥٦ ، ص ١٦٤.

الغلو والرفض على طريقة الشيعة الغلاة: كابن حائط وحفص الفرد وابن الراوندى وأبى الفضل الحذاء والوارق [١].

ما أقدمت عليه معتزلة بغداد كان انطلاقا من أنهم يرون أنفسهم الشيعة حقا، وقد دفعهم إخلاصهم لهذا الاتجاه إلى مهاجمه الرافضة بكل تياراتها فيقول الخياط: "ما اثر فى قلوب العامة والخاصة ولا نفرهم عن الرافضة إلا قبح قولهم وخطأ مذهبها وفساد مقالتها فى ربها من تشنيعه بخلقه وتجويره فى حكمه ومخالفتهم سنن محمد ﷺ وطعنهم فى القرآن وتكفيرهم المهاجرين والأنصار [٢] كما هاجموا نظريتهم فى الإمامة ــ كما أوضحنا [٣] ــ وهاجموا أيضًا أقوالهم الغالية فى الإمام من القول بالعصمة والوصية والرجعة [٤].

وإذا كان المعتزلة البغداديون قد هاجموا أصول الفكر الشيعى الإمامى فأننا بلا شك نجد تقاربًا بينهم وبين الزيدية الذين تبنوا أصولهم [٥].

فتشيع مدرسة بغداد ـ وفى مقدمتهم الإسكافى ـ كانت له مسحة ظاهرة أعلنت بصورة واضحة لا لبس فيها، كان قوامها فيما يروى

---

(١) انظر كلامنا عن الباطنية فى الفصل الثانى.

(٢) الخياط: الانتصار والرد على الراوندى، ص ٤ وانظر موقف المعتزلة من الباطنية فى الفصل الثانى.

(٣) انظر كلامنا عن وجوب الإمامة وكيفية وجوبها فيما تقدم.

(٤) انظر كلامنا عن المعتزلة والباطنية الفصل الثانى.

(٥) الإمام يحيى بن الحسين الزيدى: رسائل العدل والوحيد وأيضًا القاسم الرسى رسائل العدل والتوحيد تحقيق الدكتور محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة ١٩٧١.

الملطى: أنهم فضلوا عليا على سائر الصحابة وأعلنوا ذلك وأوردوا الأدلة عليه، ولم يكتفوا بتقريره تقريرا ظاهرا على طريقة البصريين، كما أنهم أعلنوا أن عليا أولى الصحابة بخلافة المسلمين غير أن ذلك لا يدفعهم إلى البراءة من الصحابة بل يتولونهم أجمعين، كما أنهم يجيزون إمامة المفضول مع بقاء الأفضل، والذى يقضى بأن أولويه الإمام علىّ بالخلافة، لا تلغى خلافة الخلفاء الراشدين السابقين عليه[١].

ومن هنا يفرق الخياط بين تشيع الاسكافي ومعتزلة بغداد بعامة، وتشيع الإمامية فى تفسيرهم لبيعة أبى بكر فيقول "فأما من تشيع من المعتزلة، فليس هذه علته ولا هذا قوله (أى القول بأن الذين قدموا (أبا بكر) فى الخلافة كانوا يسرون الكفر، ويبغضون عليا، لقتله من قتل من عشائرهم بين يدى رسول الله ﷺ وهذه كتب أبى جعفر فى هذا الباب معرفة مشهورة وهو من رؤساء متشيعة بغداد ــ تخبر هذا الماجن السفيه (ابن الراوندى) وقولهم فى ذلك أن الذين عقدوا لأبى بكر من أهل الفضل والأمانة وشاهدوا من الأمة من الميل إلى أبى بكر والاجتماع إليه ما دعاهم ذلك إلى توليته أمورهم دون غيره، من غير بُغض كان منهم لعلى، ولا عداوة منهم له ظاهرة ولا باطنة، وكيف يجوز هذا عليهم وعداوة علىّ على ما ذكر صاحب الكتاب (ابن الراوندى والكتاب هو "فضيحة المعتزلة") كفر بالله؟ ولو أبغضوا عليا على ذلك، لأبغضوا عليه رسول الله، لأنه أمره بذلك، وأعانه عليه، ما أبعد هذه الصفة، مما وصف الله به أصحاب نبيه عليه السلام!، حيث يقول: "محمد رسول الله والذين معه أشداء على

---

(١) الملطى: الرد والتنبيه على أهل الأهواء والبدع، ص ٣٩.

الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا"[1] وهكذا يفسر الاسكافى إمامة أبى بكر وبيعته تفسيرًا معتدلا، يختلف عن تفسير الإمامية، وبعيدا عن العلو والتطرف.

ونزعة الاسكافى الشيعية تظهر فى أمرين :

الأول : تفضيل الإمام علىّ على سائر الخلفاء :

بعد أن استعرض الاسكافي شروط الإمامة، نراه بيّن أحقيه الإمام علىّ بالإمامة دون سواه من الصحابة، مع أنه يتولى الجميع، ولا يبرأ من أحد، وهو يثبت أحقية الإمام علىّ بطريقة تختلف عن طريقة الشيعة الإمامية والتى ترى أن الذين سبقوه كانوا غاصبين لإمامته، لذا فهم يرفضهم أبا بكر وعمر وعثمان، ويبرأون منهم، فيقول فى بيان وجهه نظره وكيف أنها تخالف وجه نظر الشيعة الإمامية: "إننا لا ننكر فضل الصحابة وسوابقهم.، ولسنا كالإمامية الذين يحملهم الهوى على جحد الأمور المعلومة، ولكننا ننكر تفضيل أحد من الصحابة على علىّ بن أبى طالب"[2] فهو يراه الامام الحق، لأنه توفرت فيه الشروط المثلي للإمامه،لأن فضائله جعلته مقدما على سائر البشر أجمعين يعد النبيين والمرسلين ويقول الاسكافى فى بيان هذه الفضائل التى اجتمعت فيه دون سواه: "فقد عرفتم أن فضل الفاضل، ومنزلة المتقدم، إنما يكون بفضل وتفضيل باجتماع مناقب الخير فيه، واحتوائه على الفضائل، فيجتمع فيه ما يتفرق فى غيره،

---

(١) الخياط: الانتصار وارد على ابن الراوندى، ص ١٠٠ ـ ص ١٠١.

(٢) الاسكافى: نقد العثمانية على نيل كتاب العثمانية للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ص ١٦.

فلا يكون فيه مساو فيما جمع، ولا نظيرًا فيما حوى، وتفسير المناقب والخصال التي بها يجب فضل الفاضل ما لا ينكرونه أمورا أولها: العلم بالله وبدينه، والذب عن توحيده، والقيام بحجته على من عند عنه، وفي تحقيق ذلك يقول الله تعالى: ﴿هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[1]، وقال: ﴿أفمن يعلم أن ما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يذكر أولو الألباب﴾[2]. وقال: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾[3] ثم بعده التقدم في الاسلام، وفي تحقيق ذلك يقول الله: ﴿لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى﴾[4] ثم جهاد العدو وفيه يقول الله تعالى: ﴿ فضل الله المجاهدين على القاعدين أجرًا عظيما﴾[5] وقال: ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن، ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به، وذلك هو الفوز العظيم﴾[6] ثم الصبر على البأساء والضراء، وكظم الغيظ وفيه يقول الله تبارك وتعالى ﴿والصابرون في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا،

---

(١) ٩ الزمر: ٣٩.

(٢) ١٩ الرعد ١٣.

(٣) ٢٨ فاطر ٣٥.

(٤) ١٠ الحديد: ٥٧.

(٥) ٩٥ النساء ٤.

(٦) ١١١ التوبة: ٩.

وأولئك هم المتقون﴾[1] ثم العبادة بالزهد والصوم والصلاة والمسارعة فى أعمال الخير "فهذه مناقب الفضل ومنازل الخير، فهى مذكورة في القرآن بالجملة والتفسير فمن حازها فهو المتقدم بها على الناس باجتماعها"[2].

ثم يفصل الاسكافى كل فضيلة من هذه الفضائل التى تميز بها الإمام علىّ وفاق سواه من الصحابة فيها، مستدلا على ذلك بشواهد تاريخية وأخبار مروية عن الرسول ﷺ[3].

ويروى الخياط ـ فيما ذكرنا ـ أن للإسكافى كتبا فى تفضيل علىّ بن أبى طالب، وهذا التفضيل يقوم على أمرين :

الأول: موازنة الأعمال والفضائل، والثانى الأخبار التى رويت فى ذكر فضله وتقدمه ويقول القاضى عبد الجبار "فأما أكثر البغداديين من شيوخنا، فإنهم يفضلون عليًا عليه السلام ويسلكون في ذلك طريقين: أحدهما موازنة الأعمال والفضائل، فيجعلون بإزاء كل فضيلة لأبى بكر فضيلة لعلىّ عليه السلام ويبينون أن لفضائله مزية وهم فى بيان المزية على طريقتين: إما أن يجعلوا المزية بزيادة

(1) ١٧٧ البقرة: ٢ وانظر أيضا ٢٠٠ آل عمران ٣، ١٥٥ ــ ١٥٧ البقرة ٢ : ٣٥ الأحقاف: ٤٦، ١٣٤ آل عمران ٣.

(2) الاسكافى: المعيار والموازنة ص ٦٣ ـ ص ٦٥.

(3) انظر ذلك تفصيلا فى كتاب المعيار والموازنة ص ٦٦ وما بعدها والكتاب كله فى بيان فضائل الإمام علىّ.

الفضائل، أو بالوجهة الذى يعظم به والثانى: الاعتماد فى ذلك على أخبار يرونها فى هذا الباب"[1].

أ - موازنة الأعمال والفضائل .

يقوم هذا الأمر على موازنة أعمال على، وأعمال سائر الصحابة عليهم السلام ليثبتوا رجحان أعماله على أعمالهم فيبدأون بموازنة أعماله بأعمال أبى بكر (ﷺ) فإذا أثبتوا رجحان أعماله على أعمال أبى بكر (ﷺ) كان ذلك فى سائر الخلفاء أولى.

ويبدو أن ذلك ما دعا الإسكافى إلى أن ينقض كتاب (العثمانية) للجاحظ، والذى ذهب فيه الجاحظ إلى تفضيل إسلام أبى بكر على إسلام علىّ عليه السلام وهذا الذى انتهى إليه الجاحظ، راجع إلى أنه بنى ذلك على شبهة مفادها: أن أبا بكر أسلم وهو ابن أربعين سنة وعلىّ اسلم ولم يبلغ الحلم فكان إسلام أبى بكر أفضل[2] كما أورد الجاحظ من الأخبار ما يثبت أن أبا بكر أول من اسلم، بل أنه يورد اعترافا لعلى (ﷺ) نفسه، يقر فيه بذلك[3].

على أن الاسكافى يقدم فى كتابه (نقض العثمانية) نقدا عاما لهذه الدعوى ثم يقدم الاعتراضات التفصيلية بعد ذلك ويقوم نقده العام على أن دعوى العثمانية تقوم على أساس سياسى فى الأصل لأن الدولة كانت دولتهم، وكان لبنى أمية دور بارز فى دحض فضائل

(١) القاضى عبد للجبار المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠، ق ٢، ص ١٢٠.

(٢) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ص ٢٥.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٥٧.

الإمام على (ﷺ) وآل البيت بوجه عام، كما درجوا طوال دولتهم التى بلغت الثمانين عاما يُسب فيها الامام على وآل البيت جميعا، والناس على دين ملوكهم فلقد تابعهم الجمهور فى هذه السُنة التى استنها بنو أمية، ويقول الاسكافى تعبيرا عن ذلك، "وقد تعلمون أن بعض الملوك، ربما احدثوا قولا، أو دنيا، لهوى فيحملون الناس على ذلك حتى لا يعرفوا غيره"[1] وعلة هذه السنة التى استنها بنو أمية هى أن "فى لشتهار فضل علىّ عليه السلام وولده، وإظهار محاسنهم، بوارهم (أى بوار بنى أمية) وتسليط حكم الكتاب (المنبوذ) عليهم (أى على بنى أمية) فحرصوا واجتهدوا فى إخفاء فضائله وحملوا الناس على كتمانها وسترها"[2].

ولقد قدم الاسكافى فى كتابه" المعيار والموازنة" الحجج العقلية والنقلية على تقدم علىّ فى الإسلام وأنه اسلم وهو بالغ فيقول: "فإن الناس مختلفون فى أبى بكر وعلىّ، وقد أجمعوا أن عليا أسلم قبله، إلا أنهم زعموا أن إسلامه كان وهو طفل فقد وجب تصديقنا فى أنه أسلم قبله، ودعواهم فى أنه كان طفلا غير مقبول إلا بحجة" ويستدل على إسلامه وهو بالغ بأن "الإسلام قد ثبت له، وحكمه قد وجب بالدعوة والإقرار، ولو كان طفلا لكان فى الحقيقة غير مسلم، لأن أسماء الإسلام والإيمان، وأسماء الكفر الضلال والطاعة والمعصية، إنما يقع على العقلاء البالغين دون الأطفال والمجانين" واستدل أيضًا بأن الرسول لم يرسل إلى الأطفال والمجانين، فلما رأيناه قد قصد ﷺ إلى

---

(١) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ص ٢٦٧.

(٢) نفس المصدر: ص ٣٦٠ وانظر أيضًا الاسكافى: المعيار والموازنة ص ٣١ ، ص ٧٨.

عليّ فدعاه إلى الإسلام وأمره بالإيمان، وبدأ قبل الخلق علمنا أنه عاقل بالغ، وإن الأمر له لازم[1] ومن الأدلة التفصيلية أيضاً التى قدمها الإسكافى فى هذا الصدد هو قوله إن ما احتج به الجاحظ على أفضليته أبى بكر، وعلى أحقيته بالخلافة، بأنه كان أول الناس إسلاما، ليس احتجاجا صحيحا لأنه لو كان كذلك لاحتج به أبو بكر يوم السقيفة. "وما رأيناه صنع ذلك، لأن أخذ بيد عمر ويد أبى عبيدة الجراح، وقال للناس: قد رضيتُ لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا منهما من شئتم"[2] ويستطرد الإسكافى قائلا: "ولو كان هذا احتجاجا صحيحا لما قال عمر: كانت بيعة أبى بكر فلته، وقى الله شرها، ولو كان هذا احتجاجا صحيحًا (أيضًا) لادّعى واحد من الناس لأبى بكر الإمامة فى عصره، أو بعد عصره، بكونه سبق إلى الإسلام، وما عرفنا أحدًا ادعى له ذلك"[3].

ومن جانب آخر أخذ الاسكافى يورد الأخبار التى تدل على أن عليا عليه السلام أول من أسلم، وأن إسلامه كان بعد بلوغه، وإن احتجاج العثمانيين بأنه أسلم فى سن صغير لا تسمح له بالتكليف لم يكن صحيحًا[4] ولقد تعصب الاسكافى للقول بأن عليّ أول من أسلم إلى درجة أنه رفض القول الوسط، الذى حاول الجاحظ أن ينتهى إليه، فى التقريب بين وجهتى النظر التى تقول إحداهما بسبق ابى بكر

(١) انظر تفصيلا الاسكافى: المعيار والموازنة ص ٦٦ ـ ص ٧٧.

(٢) نفس المصدر: ص ٣٦٠.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٦٠.

(٤) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ص ٢٦٣، ٢٦٧.

إلى الإسلام، والأخرى التى تقول بأنه الامام على، بأن يقول بأن إسلامهما كان معًا"[1].

ولقد أورد الاسكافى الأحاديث النبوية المروية عن: الحسن البصرى، وابن عباس، والشعبى، وابن مسعود ... وغيرهم من ثقات الرواة، والتى تدل على أن عليا أول من أسلم، كما راح يدحض كل الأحاديث والأخبار التى تذهب إلى سبق ابى بكر إلى الإسلام قبل على[2] ويؤكد الاسكافى أن إسلام علىّ (ﷺ) لم يكن إسلامًا عاطفيا، قائما على قرابته وعلاقته بالرسول ﷺ وإنما كان إسلاما قائما على التروى والنظر والتأمل[3] ومن هنا راح يوازن بين فضائل أبى بكر وفضائل علىّ (رضى الله عنهما) وكل فضليه أثبتها الجاحظ لأبى بكر قام الاسكافى بإثباتها لعلىّ، بل أكد سبق علىّ فى استحقاقها[4] فيؤكد سبق علىّ بنومه موضع الرسول ﷺ حين أراد الهجرة مبينا الفرق بين مبيت علىّ ومبيت أبى بكر فى الغار، وفضل الأول على الثانى[5] كما يوضح سبق الإمام علىّ لجهاده وإخلاصه فى الدين.

ب ـ الاخبار المروية فى فضائل علىّ ومكانته:

لقد أورد الاسكافى كثيرا من الأخبار فى فضائله عليه السلام، معلقا عليها، بأنها من الأخبار المشهورة عن الصحابة، ولم يختلفوا

---

(١) نفس المصدر: ص ٢٦٣.

(٢) انظر تفصيلا: نفس المصدر، ص٢٦٠، ٢٦٣.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٦٨، ٢٦٩.

(٤) نفس المصدر: ص ٢٧٠ ، ٢٧٣.

(٥) نفس المصدر: ص ٢٧٤، ٢٧٥، انظر أيضًا ص ٢٧٦، ٢٧٨.

في قبولها، ولم يجروها مجرى أخبار الآحاد منها "قوله عليه السلام وقد أهدى إليه طير مشوى. "اللهم أدخل إلى أحب أهل الأرض إليك ليأكل معي، فدخل عليّ عليه السلام وفى خبر آخر "اللهم أئتنى بأحب خلقك إليك" فإذا عليّ عليه السلام قد جاء، وفى بعض الأخبار: اللهم إن كان أحب خلقك عليك" فهو أحب خلقك إليّ قالها ثلاثا. قال (أى الاسكافى): روى ذلك أنس وسعد بن أبى وقاص، وأبو رافع مولى النبى، وصفيه، وابن عباس ....."[1] كما يروى الاسكافى أيضًا قول الرسول ﷺ في وصف عليّ قائلا: هذا أخى، ووصى، وخليفتى من بعدى" وأيضا قوله ﷺ" لا يحبك إلا مؤمن، ولا يبغضك إلا منافق"[2] قوله ﷺ : "من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه وقوله[3] أنت منى بمنزلة هارون من موسى[4] وحديث المؤاخاة، ويعلق القاضى عبد الجبار على هذه الأخبار بأن هذه الأدلة أقوى ما استدل به على أن أمير المؤمنين أفضل، وماعداها من الأخبار، لم يشتهر كشهرتها، غير أنها أخبار آحاد[5] يقويها، أنه قد صحبها ما يضعف نقلها وتداولها من عداوات بنى أمية، وبلوغهم فى كتمان فضائله أي فضائل عليّ عليه السلام النهاية فلولا قوتها فى

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠، ق٢، ص ١٢٢.

(٢) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ج٣، ص ٢٧٠.

(٣) الاسكافى: المعيار والموازنة، ص ٧٠، ص ٢١٠، ص ٢١٩.

(٤) نفس المصدر: ص ٧٠، ص ٢١٩.

(٥) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل~، ج ٢٠، ق٢، ص ١٣١.

الأصل، لم يبق في نقلها هذه البقية[1] على أن القاضي عبد الجبار نفسه قد عقد فصلاً كاملاً في كتابه "المغني في ابواب التوحيد والعدل" بعنوان: "مايدل قطعا على أن أمير المؤمنين عليه السلام أفضل"[2] وهو في هذا الفصل يورد الأخبار والشواهد التي تدل على أفضلية الإمام عليّ عليه السلام، كما يورد أقوال متشيعة المعتزلة كالإسكافي.

وهكذا تظهر نزعة الاسكافي الشيعية في تفضيل علي بن أبي طالب على سائر الخلفاء الراشدين بما نسبه إليه من الفضائل التي فاق بها غيره والأخبار المروية في فضائله ومناقبه.

أما الجانب الثاني الذي تظهر فيه نزعته الشيعية فهي قوله بإمامة عليّ بن أبي طالب وبيان افضليته وتقديمه على الصحابة جميعا في الإمامة.

الثاني : امامة عليّ بن أبي طالب:

ينطلق الاسكافي من الجانب الأول إلى الجانب الثاني، وهو بيان أحقية الإمام عليّ بالإمامة دون سواه من الصحابة مع أنه يتولى الجميع، ولا يبرأ من أحد، غير أنه يثبت أحقية الإمام علي بطريقة تختلف عن طريقة الشيعة الإمامية، والتي ترى أحقيته أيضا غير أنها ترى أن الذين سبقوه كانوا غاصبين لإمامته، لذا فإنهم يرفضون ابا بكر وعمر عثمان ويبرأون منهم، ويقول الإسكافي في بيان نظريته في الإمامة وكيف أنها تختلف عن نظرية الشيعة الإمامية: "إننا لا

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠، ق٢، ص ١٣١.

(٢) نفس المصدر: ص ١٢٢ وما بعدها.

ننكر فضل الصحابة وسوابقهم ولسنا كالإمامية يحملهم الهوى على جحد الأمور المعلومة، ولكننا ننكر تفضيل أحد من الصحابة على عليّ بن أبى طالب"[1].

وفى بيان أحقية الإمام عليّ بالإمامة يقول الاسكافى: "إن من كان فى مثل حالة (أى حال عليّ) فيتبعه الواحد، يصير إماما لأن الرضى به كالمقرر فى النفوس، وقد ذكر أبو جعفر الإسكافى فى هذا الباب طريقة واضحة، لأنه قال: جعل عمر الإمامة شورى بين الستة، ثم وثبهم، وجعل الاختيار إلى عبد الرحمن ورضى أهل الشورى بذلك، لما أخرج عبد الرحمن نفسه من الجملة، وأظهر الزهد فى ذلك، وجدناه عدل عن الثلاثة إلى الاثنين هما على وعثمان فصار بذلك بمنزلة الرضا من الجميع فى أنهم أولى من الكل، فإذا صح ذلك، ثم قتل عثمان، فالواجب أن يتعين اختياره عليه السلام للإمامة بالقضية المتقدمة، وأبطل بذلك قول من قال: كيف تصح إمامته، وفى الزمان من أهل الشورى من ينازع، ويدعى فى بيعته الإكراه، بأن ثبت أنه لو كان هناك إكراه، لم يؤثر فى أنه الأولى، لأن القضية من عبد الرحمن برضى الجميع، سبقت فى أنه أولى القوم بالإمامة، وأوصى، فكيف وقد صح أنهم بايعوه طائعين ثم جحدوا ذلك وادعوا الاكراه"[2].

وهكذا يوضح لنا الاسكافى أحقية الإمام عليّ بالإمامة وكيف أنه أقام هذه الأحقية على الشورى وليس على النص كما تدعى الشيعة الإمامية.

---

(١) الاسكافى: من نقض كتاب العثمانية المنشور ضمن رسائل الجاحظ ص ١٦.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠، ق٢، ص ٦٣.

وقد نقل إلينا القاضى عبد الجبار ما ذكره الإسكافى فى كتابه "المقامات" عن كيفية البيعة التى تمت للإمام علىّ لكى يثبت إمامته عليه السلام فيقول: وذكر الاسكافى فى كتاب "المقامات" كيفية البيعة الواقعة لأمير المؤمنين وإنه لما قتل عثمان، مال الناس علىعلىّ عليه السلام، بالرغبة والطلب بعد أن أقر (هكذا فى النص) مسجد النبى عليه السلام وحضر المهاجرون والأنصار، فأجمع رأيهم على أنه أولى بها من غيره فقاموا إليه، حتى أخرجوه من منزله، فمضى عليه السلام إلى طلحة فقال: إن الناس قد أجمعوا إلىّ ليبايعونى فلا حاجة لى فى بيعتهم فابسط يدك ليبايعك الناس، على كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام فقال له طلحة: أنت أولى منى بذلك لفضلك وسابقتك وقرابتك، وقد اجتمع لك من مثل الناس ما اجتمع، فقال له عليه السلام: إنى أخاف أن يغدرنى وينكث بيعتى، فقال لا تخافن ذلك فوالله لا رأيت من قبلى شيئا تكرهه، فقال: الله علي بذلك كفيل، قال: الله على به كفيل هو أنى (كذا فى الأصل، ولعل هنا اسما قد سقط) فقال له مثل قوله، فرد عليه مثل رد طلحة ومضى عليه السلام إلى منزله، إرادةً للتأنى والتأكيد، فرجع الناس إليه، وهم مجتمعون فاستخرجوه من داره وقالوا له: أبسط يدك نبايعك، فقبضها ومدها، فلما رأى اجتماعهم عليه. قال لا أبايعكم إلا فى مسجد رسول الله، فإن كرهنى قوم لم أبايع، فأتى المسجد، وخرج الناس إلى المسجد، فنادى مناديه فروى عن ابن عباس أنه قال: إنى متخوف أن يتكلم بعض السفهاء، أو يقضى من قتل أباه أو أخاه فى مغازى رسول الله

فيقول: لا حاجة لنا فى علىّ فيتمنع عليه السلام من البيعة، قال: فلم يتكلم أحد لا بالتسليم والرضا"[١].

وهكذا يوضح لنا الإسكافى كيف أن بيعة الإمام علىّ، لم تكن قائمة على الإكراه، وإنما كانت قائمة على الشورى وكيف أن الإمام عليا كان متحفظا إلى حد كبير، ولم يقبل بها إلا بعد حظى بالبيعة العامة على نحو ما رأينا، ويستطرد الامكافى فى بيان هذا الأمر ويؤكد عليه قائلا فلما بلغه: "أى بلغ الإمام علياً) تخلف ابن عمر وسعد، ومحمد بن مسلمه، عن بيعته، قام خطيبا فى الناس، فحمد الله وأثنى عليه، وقال أيها الناس، إنكم بايعتمونى على ما كان بويع عليه من قبلى، وإنما الخيار للناس، قبل البيعة، فإن بايعوا فلا خيار لهم، ألا وإن علىّ الاستقامة، وعلى الرعية التسليم وهذه بيعة عامة، من ردها رغب عن دين المسلمين، وابتع غير مسبيلهم، إلا وإنه لم تكن بيعتكم إياى فلته، وليس أمرى وأمركم واحدًا، وإنما أريدكم لله، وإنما تريدوننى لأنفسكم، وايم الله لأنصحن الخصم، ولأنصرن المظلوم، وقد بلغنى عن ابن عمر، وسعد بن أبى وقاص، ومحمد ابن مسلمة أمور كرهتها، والحق بينى وبينهم فى ذلك، ثم نزل وبعث إليهم وجمع الناس إليهم وقال لهم بلغنى عنكم أمور كرهتها، ألا وأننى لست أكرهكم على القتال بعد بيعتكم فأخبرونى عن المسبب الذى يطأبكم عما دخل فيه المسلمون، وما الذى تكرهون من القتال معى؟ أليس قد بايعتم أبا بكر وعمر وعثمان؟ قالوا: بلى، قال: فأخبرونى لو أن معاوية وعمرو بن العاص قاتلا أحدا

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، ج٢٠، ق٢، ص ٦٦، ص٦٧ وانظر كلامنا فيما سبق عن عقد الإمامة.

من الخلفاء، أكنتم تقاتلونهما معه؟ قالوا: نعم، قال: فلم تكرهون القتال معي، وقد علمتم أني لست بدونهم ولو أشاء إن أقول لقلت، فأخبروني عنكم هل تخرجون من بيعتي؟ قالوا: لا والله، وكلنا نكره معك قتال أهل الصلاة، فقال عليه السلام: إن أبا بكر قد استحل قتال أهل الصلاة، وقد رأى عمر مثل ما رأى أبو بكر، وذكروا أن ابن عمر قال: ناشدتك بالله والرحم أن لا تدخلني فيما لا أعرف، ثم انصرف القوم[1] والنص السابق يؤكد أن هناك من طعن في إمامة عليّ بن أبي طالب لمقاتلته أهل القبلة، وقد ذكر الإسكافي: أن الناس في ذلك على فرق، فمنهم من خطأ أمير المؤمنين في حرب طلحة وعائشة ومنهم من خطأه في قتاله لأهل القبلة أجمع، ومنهم من صوبه في محاربته معاوية، ومنهم من وقف فيه وفي طلحة، ومنهم من وقف فيه ومعاوية، وصوبه في محاربة الخوارج[2].

ومع أن الإسكافي يؤكد على أحقية عليّ في الخلافة، وتقدمه على سائر الخلفاء، إلا أنه كان يقر بخلافة من سبقه من الخلفاء لأنه يرى مبدأ جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل فيقول: " يجوز تولية المفضول على الفاضل؟، وذلك في الدين جائز صحيح، ومن اختيار الأمة غير فاسد على حسب ما كان من اختيار النبي ﷺ عمرو بن العاص وتوليته على أبي بكر وعمر، في غزوة ذات السلاسل، ولم يوجب تجويزه (لم يمنع) بعثه رسول الله ﷺ مفضولا إلى من هو أفضل منه قياسا على

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠، ق٢، ص ٦٦، ٦٧، وانظر كلامنا فيما سبق عن عقد الإمامة.

(٢) انظر ذلك تفصيلا: المصدر السابق، ص ٧٣.

إمارة المفضول على الفاضل، ولو كان ما قلتم جائزا لكان هذا لكم ألزم لأن اختيار النبي ﷺ إلى إختيار الله اقرب وأولى من أختيار الناس بإختيار الله فإن قالوا: فعل ذلك النبي ﷺ لأن عمرو بن العاص متى بدل وغير رجع أمره إلى النبي ﷺ. وذلك بعد موته غير جائز قلنا: توليه الإمام المفضول جائزة من اختيار الأمة، لأنه متى بدل وغير رجع أمره إلى الأمة في عزله وتوليه غيره، ولو كانت تولية المفضول جائزة أيام النبي ﷺ، لأنه متى غير المولى رجع أمره إلى النبي ﷺ ، إذا كان حيا لكان هذا في إرسال الله نبيا إلى الفاضل أوكد، لأنه متى عصى وغير رجع أمره إلى الله إذ كان حيًا لا يموت"[١].

لقد قرر الإسكافى فى النص السابق مبدأ جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل ومعتزلة بغداد بوجه عام ممن يأخذون بهذا المبدأ، ويقرون بأن مقياس الفضل والأفضلية هى الخصال التى حازها الإمام عليّ واجتمعت فيه بينما تفرقت فى غيره من الأئمة[٢]، وهو نفس المقياس الذى قاست به الزيدية فضل على بن أبى طالب، فهو الفاضل لا يفضله أحد، وهم مع ذلك جوزوا تقديم أبى بكر وعمر عليه، وذلك لأن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رآها الناس فى اختياره قاعدة دينية راعوها فى تسكين ثائرة الفتنة وتطييب قلوب العامة فكانت

(١) الاسكافى: المعيار والموازنة، ص ٤٣.

(٢) انظر هذه الخصال والصفات فيما سبق.

خلافة أبى بكر وفقا لمقتضيات المصلحة العامة، وحرصا على وحدة الأمة ولهذين الأمرين يكون المفضول أولى بالتقديم من الفاضل(١).

ويلتمس الإسكافى وغيره من معتزلة بغداد الأساس النقلى والعقلى على جواز تقديم المفضول: أنه برغم ـ ما ذكرنا ـ من أنه يمنع قياس الإمامة على النبوة إلا أنه أجاز أن يكون النبى مفضولا قبل البعثة، وجائز أن يبعث الله نبيا، فى قومه من هو أفضل منه فإذا كان هذا فى شأن من يبعث رسولا فى جواز أن يكون مفضولا، ومع ذلك يبعثه الله، فمن باب أولى الإمام، أن يكون مفضولا، ومع ذلك يقدمه الناس ويقلدونه الإمامة بدلا من الأفضل(٢).

بل ويجوز المعتزلة البغدادين عقلا أن يكون الرسول مفضولا حتى بعد بعثته أو يكون فى قومه من يساويه فى الفضل فيقول القاضى عبد الجبار: "إن الرسول يجوز أن يكون مفضولا، وأن يكون فى أمته من يساويه فى ذلك، فيجب أن يكون هذا حال الإمام من جهه العقل أيضا"(٣).

ويعول البغداديون من المعتزلة على السنة النبوية فيذهب ابن أبى الحديد إلى القول بأنهم "يزعمون أنه الأفضل والأحق بالإمامة، وإنه لولا ما يعلمه الله ورسوله، من أن الأصلح للمكلفين من تقديم

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠، القسم الأول، ص٢١٥، وما بعدها.

(٢) دكتور محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكم، ج١، ص ٢٨٠.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠، القسم الأول، ص١٠٩.

المفضول عليه لكان من تقدم عليه هالكا فرسول الله ﷺ وآله أخبره أن الإمامة حقه، وأنه أولى بها من الناس أجمعين وأعلمه أن في تقديم غيره وصبره على التأخير عنها مصلحة للدين راجعة إلى المكلفين، وإنه يجب عليه أن يمسك عن طلبها، ويقصى عنها لمن هو دونه مرتبه فإمتثل ما أمر به رسول الله ﷺ وآله وسلم، ولم يخرجه تقدم من تقدم من كونه الأفضل والأولى والأحق"(١).

يبدو أن إجازة الإسكافي ومعتزلة بغداد إمامة المفضول راجع إلى تأكيدهم على أن الغرض من نصب الإمام غرضا دنيويا أي لمصالح دنيويه وتنفيذ الحدود والأحكام، من هنا كان الأولى هو تقديم من يحقق ذلك وفي هذا نفي للطابع الديني للإمامة ـ كما ذكرنا ـ لأنه لو كان الأمر كذلك لكان واجب عقدها للأفضل دينيا.

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة المجلد الأول، ج٢، ٢١١.

المراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ صحيح مسلم.

٣ ـ صحيح البخاري.

٤ ـ إبراهيم مدكور (الدكتور): في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨، والجزء الثاني، ١٩٧٦م.

٥ ـ ابن أبي الحديد: شرح كتاب نهج البلاغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.

٦ ـ ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب، الجزء الأول، طبعة القاهرة، عام ١٣٥٧هـ.

٧ ـ ابن الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأطباء، طبعة حجر، القاهرة ١٢٩٤هـ = ١٨٨٧م.

٨ ـ ابن الحوزي: تلبيس إبليس، دار عمر بن الخطاب، الاسكندرية بدون تاريخ.

٩ ـ ابن الجوزي: المنتظم في التاريخ، الجزء السادس، حيدر آباد الدكن عام ١٩٣٨م.

١٠ ـ ابن حجر: لسان الميزان، الجزء الخامس، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

١١ـ ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل وعلى هامشه كتاب "الملل والنحل للشهرستانى" دار المعرفة، بيروت، مصورة عن النسخة الأصلية، بدون تاريخ.

١٢ـ ابن خلكان: وفيات الأعيان، وأنباء أبناء أهل الزمان، بتحقيق، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ، وطبعة القاهرة ١٣١٠هـ.

١٣ـ ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، مكتبة المتنبى القاهرة، بدون تاريخ.

١٤ـ ابن عساكر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى، دمشق، ١٣٤٧هـ.

١٥ـ ابن كثير: البداية والنهاية:، الجزء الحادى عشر القاهرة، ١٩٣٩م.

١٦ـ ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق وتقديم الدكتور سامى نصر، والدكتور فيصل عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م.

١٧ـ ابن المرتضى: المنية والأمل فى شرح الملل والنحل، تصحيح توما أرنولد، دار المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣١٦هـ = ١٩٠٢م.

١٨ـ ابن النديم: الفهرست، بيروت، ١٩٣٤م وطبعة القاهرة ١٣٤٨هـ = ١٩٢٩م.

١٩ـ ابن الوردى: تتمة المختصر، القاهرة، ١٢٨٥هـ.

٢٠ـ ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، مطبعة المعاهد، مصر، ١٩٢١م.

٢١ـ أبو بكر ابن العربي: العواصم من القواصم، الجزء الثانى، نشرة الدكتور عمار الطالبى تحت عنوان آراء ابن العربى الكلامية، مطبعة الشرق، بيروت، ١٩٧٤م.

٢٢ـ أبو حيان التوحيدى: مثالب الوزيرين، دمشق، ١٩٦١م.

٢٣ـ أبو رشيد النيسابورى: مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق دكتور معن زيادة، ودكتور رضوان السيد، بيروت، ١٩٧٩م.

٢٤ـ أبو رشيد النيسابورى: في التوحيد (ديوان الأصول)، بتحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٩م.

٢٥ـ الدكتور أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة، ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م.

٢٦ـ أبو القاسم البلخى: باب ذكر المعتزلة، من مقالات الاسلاميين ضمن كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" اكتشف المخطوطة، وحققها فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤م.

٢٧ـ أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة في علم الكلام، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠ توحيد.

٢٨ـ أبو الفداء: المختصر فى تاريخ البشر، القاهرة، ١٣٣٥هـ ١٩٠٧م.

٢٩ـ أبو الوفا التفتازانى (الدكتور): علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، ١٩٧٩م.

٣٠ـ أبو الوفا التفتازانى (الدكتور): واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ضمن مجموعة دراسات أخرى مهداه إلى الدكتور ابراهيم مدكور، تحت إشراف الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.

٣١ـ أحمد أمين: ضحى الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية القاهرة، ١٣٥٧هـ = ١٠٣٨م.

٣٢ـ أحمد صبحى (الدكتور): علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية فى أصول الدين: المعتزلة مؤسسة الثقافية الجامعية، الاسكندرية، الطبعة الرابعة ١٩٨٢م.

٣٣ـ أوليرى (دى لاسى): الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، الترجمة العربية للدكتور تمام حسان، مطبعة مخيمر، ١٩٦١م.

٣٤ـ أوتوبير تزل: بحث فى مسألة العلاقات بين علم الكلام الأول عند أهل السنة، وبين الفلسفة اليونانية، ضمن كتاب "مذهب الذرة عند المسلمين، لبينس، ترجمة الدكتور ـــ أبو ريدة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦م.

٣٥ـ الأشعرى: مقالات الاسلاميين واختلاف المصليين تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، للقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٩م.

٣٦ـ الاسفراييني: التبصير فى الدين، تحقيق كمال الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٣٧ـ الإسكافى: المعيار والموازنة "فى فضائل الامام أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب، وبيان أفضليته على جميع العالمين بعد الأنبياء والمرسلين، نشرة الشيخ محمد باقر المحمودى، إيران، ١٤٠٢هـ ١٩٨١م.

٣٨ـ الإسكافى: نقض العثمانية، على ذيل كتاب العثمانية جمعها الدكتور عبد السلام هارون من كتاب شرح ونهج البلاغة لإبن أبى الحديد، دار الكتاب العربى، مصر، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.

٣٩ـ البير نصري نادر: فلسفة المعتزلة، فلاسفة الاسلام الأسبقيين، الجزء الأول، دار نشر الثقافة الإسكندرية، بدون تاريخ، والجزء الثاني، ١٩٥١م.

٤٠ـ البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الحديثة، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٤١ـ بكر: تراث الأوائل في الشرق والغرب ضمن مجموعة مقالات ترجمها وعلق عليها الدكتور عبد الرحمن بدوي جمعها تحت عنوان "التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية"، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٠م.

٤٢ـ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا، ١٨٦٢هـ.

٤٣ـ التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، نشرة أحمد أمين، وأحمد الزين، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٢٩م.

٤٤ـ الجاحظ: البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، مصورة عن نسخة القاهرة، ١٣٤٥هـ ـ ١٩٦٣م.

٤٥ـ الجاحظ: الحيوان، بتحقيق عبد السلام هارون، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٣٨م.

٤٦ـ الجاحظ: رسالة الرد على النصارى، ضمن ثلاث رسائل نشرها بوشع فينكل، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ.

٤٧ـ الجاحظ: رسائل الجاحظ، حكاية أقوال أصناف الزيدية، ضمن مجموعة السندوبي.

٤٨ـ الجاحظ: كتاب العباسية (إمامة بني العباسي) ضمن رسائل الجاحظ مجموعة السندوبي.

٤٩ـ الجاحظ: العثمانية، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، دار الكتاب العربى، مصر ١٣٧٤هـ = ١٩٥٥م.

٥٠ـ الجرجاني: التعريفات، المطبعة الوهبية، مصر، ١٣٨٣هـ.

٥١ـ الجرجاني: شرح المواقف، مطبعة بولاق مصر، ١٢٦٦هـ.

٥٢ـ جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م.

٥٣ـ الجويني: الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٤٢م.

٥٤ـ الجويني: لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة بتحقيق الدكتورة فوقية حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.

٥٥ـ الجويني: الارشاد، مصر ١٩٥٠م.

٥٦ـ الجهشيارى: الوزراء والكتاب، تحقيق السقا، والإبيارى، الطبعة الأولى، ١٣٥٧هـ، ١٩٣٨م.

٥٧ـ الحاكم الجشمي: شرح عيون المسائل، ضمن كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" (الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة) اكتشف المخطوطة وحققها فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٢م.

٥٨ـ حسن إبراهيم (الدكتور): تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٧٩م.

٥٩ـ الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد (أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣هـ) الجزء الخامس، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٦٠ـ الخطيب الاسكافي: درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز، برواية أبي الفرج الأردستاني، صححه وقابله على عدة نسخ عادل نويهض، نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

٦١ـ الخوارزمي: مفاتيح العلوم، المطبعة المنيرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٢.

٦٢ـ الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، وما قصد به من الطعن على المسلمين، بتحقيق وتعليق الدكتور نيبرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٤٤هـ ـ ١٩٢٥م.

٦٣ـ الرازي: معالم أصول الدين، على هامش كتاب "المحصل" القاهرة، ١٣٢٣هـ ـ ١٩٠٣م.

٦٤ـ الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء، المطبعة الحسينية، مصر، بدون تاريخ.

٦٥ـ رضا كحالة: معجم المؤلفين، دمشق ١٩٥٧م.

٦٦ـ زهدي جار الله: المعتزلة، القاهرة، ١٩٤٧م.

٦٧ـ سهير محمد مختار (دكتورة): التجسيم عند المسلمين (مذهب الكرامية)، شركة الاسكندرية للطباعة والنشر، الاسكندرية الطبعة، ١٩٧٢م.

٦٨ـ الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، المطبعة البهية المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٤٣هـ.

٦٩ـ سامي نصر (الدكتور): الحرية المسئولة في الفكر الاسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٧م.

٧٠ـ سعد زايد: الفارابي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، سلسلة نوابغ الفكر العربي.
٧١ـ السبكي: طبقات الشافعية، القاهرة، ١٣٢٤هـ.
٧٢ـ السيوطي: لب اللباب في تحرير الأنساب طبعة بريل، ١٨٥١هـ.
٧٣ـ الشريف المرتضى: أمالي السيد المرتضى "في التفسير والحديث والأدب" صححه وضبط ألفاظه وعلق على حواشيه السيد محمد بدر النعساني الحلبي، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٥هـ.
٧٤ـ الشريف المرتضي: الشافعي في الإمامة، قزوين، طبعة حجر، ١٢٠١هـ ـ ١٨٨٤م.
٧٥ـ الشهرستاني، الملل والنحل، على هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لإبن حزم، دار المعرفة، بيروت الطبعة الثانية، أعيدت بالاوفست، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.
٧٦ـ الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام حرره وصححه ألفريد جيوم، القاهرة، بدون تاريخ.
٧٧ـ الصفدي: الوافي بالوفيات، بإعتناء س. ديد رينغ، دار نشر فرانز ستاينر بفسيادن، الجزء الثالث، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
٧٨ـ العباسي: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق محي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٧م.
٧٩ـ عبد لرحمن سالم (الدكتور): التاريخ السياسي للمعتزلة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٩م ـ ١٤٠٩هـ.
٨٠ـ عبد الرحمن بدوى (الدكتور): تاريخ الالحاد في الاسلام، دراسات ألف بعضها، وترجم بعضها الآخر، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٤٥م.

٨١ـ عبد الستار الراوى (الدكتور): العقل والحرية دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م ـ ١٤٠٠هـ.

٨٢ـ عبد الستار الراوى (الدكتور): ثورة العقل دراسة فلسفية فى فكر معتزلة بغداد، الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢م.

٨٣ـ عبد القادر محمود (الدكتور): الفكر الاسلامى والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

٨٤ـ عبد الكريم عثمان (الدكتور): نظرية التكليف (آراء القاضى عبد الجبار الكلامية)، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٧١م ـ ١٣٩١هـ.

٨٥ـ على سامى النشار (الدكتور): نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام، الجزء الأول، دار المعارف، الطبعة السابعة، ١٩٧٧م، الجزء الثانى "نشأة التشيع وتطوره، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م.

٨٦ـ الطبرى: تاريخ الطبرى، دار المعارف القاهرة بدون تاريخ.

٨٧ـ الطوسى: فهرست كتب الشيعة. كلكتا ١٨٥٢هـ.

٨٨ـ طه الحاجرى (الدكتور): الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

٨٩ـ الغزالى: فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ١٩٦٤.

٩٠ـ الفارابى: فصوص الحكم مع رسائل أخرى طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ.

٩١ـ فخر الدين الرازى: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير دار الغد العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م ـ ١٤١٢هـ.

٩٢- القاسم الرسى: كتاب أصول العدل والتوحيد، وكتاب العدل، ونفى التشبيه عن الله الواحد الحميد، ورسالة الرد على المجبرة، قام بتحقيق هذه الرسائل والتقديم لها ونشرها الدكتور محمد عمارة ضمن كتاب "رسائل العدل والتوحيد" دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١م.

٩٣- القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، تحقيق نخبة من العلماء، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، تحت إشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢م - ١٩٦٥م.

الأجزاء التالية:

- الجزء الخامس (الفرق غير الاسلامية)، تحقيق محمد محمود الخضيرى، والجزء السادس (التعديل والتجوير (القسم الأول تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، والجزء السابع "خلق القرآن" تحقيق إبراهيم الإبيارى، الجزء الحادى عشر (التكليف) تحقيق محمود الخضيرى، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، والجزء السادس عشر "إعجاز القرآن" تحقيق أمين الخولى، والجزء العشرون "فى الإ مامة" تحقيق الدكتور سليمان دنيا القسم الأول والثانى.

٩٤- القاضى عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق وتعليق الدكتور على سامى النشار، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية ١٩٧١م.

٩٥- القاضى عبد الجبار: تثبت دلائل النبوة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، بيروت، ١٩٦٦م.

٩٦ـ القاضى عبد الجبار: المختصر فى أصول الدين، تحقيق الدكتور محمد عمارة، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١م.

٩٧ـ القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م.

٩٨ـ القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لكتشف المخطوطة، وحققها، فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤م.

٩٩ـ القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف جمع الحسن بن أحمد بن متوية تحقيق عمر السيد عزمى، ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٥م.

١٠٠ـ الدكتور كامل الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية.

١٠١ـ الدكتور كامل الشيبى: الفكر الشيعى والحركات الصوفية بغداد ١٩٦٦م.

١٠٢ـ الكلينى: الكافى فى الأصول، طهران ١٣٧٥هـ.

١٠٣ـ الماوردى: الأحكام السلطانية، تصحيح محمد بدر الدين النعسانى الحلبى، مكتبة الخانجى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٧هـ ـ ١٩٠٩م.

١٠٤ـ الماوردى: أدب الدين والدنيا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٠٥ـ محمد جواد مغنية: مع الشيعة الإمامية، بيروت ١٩٥٦م.

١٠٦ـ محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، القاهرة، ١٣٨١هـ.

١٠٧ـ محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، القاهرة، ١٣٨١هـ.

١٠٨ـ محمد صالح (الدكتور): أصالة علم الكلام، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ١٩٨٧م.

١٠٩ـ محمد صالح (الدكتور): الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة رسالة ماجستير تحت إشراف استاذنا الاستاذ الدكتور أبو الوفا التفازاني، ١٩٨٤.

١١٠ـ محمد صالح (الدكتور): خلق العالم عند المعتزلة رسالة دكتوراه تحت إشراف استاذنا الدكتور التفازاني، ١٩٨٠م.

١١١ـ محمد صالح (الدكتور): عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥م.

١١٢ـ محمد الحسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٣هـ.

١١٣ـ محمد الحسين المظفر: الشيعة والإمامة، النجف، ١٩٥١م.

١١٤ـ محمد عمارة (الدكتور): المعتزلة وأصول الحكم، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٤م.

١١٥ـ المسعودى مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيّ الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م.

١١٦ـ الملطى: التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع، قدم له وعلق عليه الشيخ محمد زاهد الكوثرى، إعداد وتقديم فتحتى العقيلى، القاهرة ١٣٦٨هـ.

١١٧ــ نصر الدين الطوسى: تلخيص المحصل، على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء، للرازى، طبعة مصر، المطبعة الحسينية المصرية.

١١٨ـ النسفى: بحر الكلام فى علم التوحيد، كردستان العلمية، مصر ١٩١١م.

١١٩ـ اليافعى: مرهم العلل المعضلة فى دفع الشبه على المعتزلة، طبعة كلكتا، ١٩١٠م.

١٢٠ـ ياقوت الحموى: معجم البلدان، دار الكتاب العربى، بيروت بدون تاريخ.

١٢١ـ ياقوت الحموى: معجم الأدباء، دار المستشرق بيروت، بدون تاريخ.

المراجع الأفرنجية :

122- Macdonald: Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutioal Theory, London; 1927.

123- Watt: free Will and predestina tion in Early Islam; London; 1948.

124- Watt: Islamic Philosophy and Theology; Edinbrgh University Press; London; 1962.